”...اللہ کے دین میں اِسی بنا پر لوگوں کو پابند کیا گیا ہے کہ وہ دوسروں کو بھی بھلائی کی تلقین کریں اور برائی سے روکیں۔ قرآن اِسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے تعبیر کرتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسی کے تحت ہدایت فرمائی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے دائرۂ اختیار میں لوگوں کو کسی برائی کا ارتکاب کرتے ہوئے دیکھے تو اُسے چاہیے کہ ہاتھ سے اُس کا ازالہ کرے۔ پھر اگر اِس کی ہمت نہ ہو تو زبان سے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے اُسے ناگوار سمجھے اور یہ ایمان کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔“

—— قرآنیات

جاوید احمد غامدی

سیدہ عائشہ کی عمر

عام طور پر مانا جاتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نکاح کے وقت ام المومنین سیدہ عائشہ کی عمر چھ سال تھی۔ یہ نکاح سیدہ خدیجہ کی وفات کے بعد مکہ میں ہوا تھا۔ اُن کی رخصتی اِس کے تین سال بعد مدینہ میں ہوئی۔ حدیث و سیرت کی کتابوں میں اُن کے بارے میں یہی بات بیان ہوئی ہے۔ اِس سلسلہ کی روایات بخاری و مسلم میں بھی ہیں اور حدیث کی بعض دوسری کتابوں میں بھی۔ اِس میں شبہ نہیں کہ دیہاتی اور قبائلی تمدن کی بعض ضرورتوں کے تحت اِس طرح کے نکاح ہوتے رہے ہیں۔ اِس کی مثالیں خود ہمارے معاشرے سے پیش کی جا سکتی ہیں۔ یہ بات بھی درست ہے کہ بنیادی اخلاقیات سے جو سماجی رویے وجود میں آتے ہیں، وہ مختلف معاشروں میں اُن کے احوال و تجربات کی بنیاد پر مختلف ہو سکتے ہیں اور اُن میں سے کسی ایک کو معیار بنا کر دوسرے کی اخلاقی حیثیت متعین نہیں کی جا سکتی۔ یہ سب باتیں تسلیم کی جا سکتی ہیں، مگر اِس نکاح کا معاملہ یہ نہیں ہے۔ اِس کے بارے میں جو سوال ہر صاحب نظر کے ذہن میں خلجان پیدا کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ اِس نکاح کی ضرورت کیوں پیش آئی اور جو ضرورت آج تھی، اُسے پورا کرنے کے لیے ایک ایسا اقدام کیوں کیا گیا جس سے وہ کئی سال کے بعد بھی پوری نہیں ہو سکتی تھی؟ اِس طرح کے نکاح ہو جاتے ہیں، اِس کو ماننے میں تامل نہیں ہے، مگر بغیر کسی ضرورت کے اور آج کی ضرورت کو برسوں کے بعد پورا کرنے کے لیے بھی ہو جاتے ہیں، یہ ماننا آسان نہیں ہے۔

سیدہ کے نکاح کی تجویز اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پیش کی گئی ہوتی تو ہم کہہ سکتے تھے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے ایما سے ہوا۔ سیدہ نے جو کردار آپ کی زندگی میں ادا کیا اور علم و حکمت کا جو خزانہ اُن کی ذات والا صفات

سے امت کو حاصل ہوا، وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا۔ چنانچہ فیصلہ کیا گیا کہ اُنھیں اِسی عمر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خاص کرلیا جائے۔ہم یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ آپ نے یہ نکاح اپنی دعوت کی مصلحت سے کیا۔سیدہ کے والد آپ کے شب و روز کے ساتھی تھے۔قبائلی زندگی میں رشتے ناتے تعلقات کی مضبوطی میں غیر معمولی کردار ادا کرتے ہیں۔آپ نے مناسب سمجھا کہ اپنے ایک رفیق خاص کے ساتھ یہ رشتہ بھی قائم کرلیا جائے تاکہ دوستی اور محبت کا تعلق مضبوط تر ہو جائے۔

اِسی طرح نکاح کی تجویز اگر صدیق رضی اللہ عنہ کی طرف سے پیش کی گئی ہوتی تو کہا جا سکتا تھا کہ وہ اپنے لیے، اپنی بیٹی اور اپنے خاندان کے لیے اِس شرف و اعزاز کے متمنی تھے کہ جس ہستی کو وہ خدا کا پیغمبر مانتے ہیں، اُس کے ساتھ اُنھیں صہری تعلق کی نسبت بھی حاصل ہو جائے۔سیدہ اسما کی شادی کے موقع پر اُن کا دھیان اِس طرف نہیں گیا۔اُن کے بعد یہی ایک بیٹی تھی جس کے ذریعے سے وہ یہ شرف و اعزاز حاصل کر سکتے تھے۔چنانچہ اُنھوں نے نکاح کی تجویز پیش کی جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عزیز دوست کی دل داری کے خیال سے قبول کرلیا۔

لیکن ہم جانتے ہیں کہ اِن میں سے کوئی بات بھی نہیں ہوئی۔سیدہ کے بارے میں اگر کسی رؤیا کی بنا پر اِس طرح کا کوئی خیال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں رہا بھی ہو تو آپ نے ہرگز اِس کا اظہار نہیں کیا۔حدیث و سیرت کا ذخیرہ آپ کی طرف سے اِس نوعیت کے کسی ایما، اشارے یا تجویز سے بالکل خالی ہے۔صدیق رضی اللہ عنہ کا معاملہ بھی یہی ہے۔وہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تعلق قائم کرنا چاہتے تو سیدہ کا رشتہ مطعم بن عدی کے بیٹے سے کیوں طے کرتے؟ روایتیں بتاتی ہیں کہ اِس تجویز سے پہلے وہ یہ کر چکے تھے۔پھر یہی نہیں، اُن کے بارے میں تو بیان کیا گیا ہے کہ جب یہ تجویز اُن کے سامنے آئی تو اُنھیں تعجب ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن کے بچوں کے لیے چچا کی طرح ہیں، اِس رشتے کے ساتھ نکاح کی تجویز کس طرح پیش کی جا سکتی ہے؟ اُن کے الفاظ ہیں: 'ھل تصلح له، انما ھی ابنة اخیه'* کیا وہ اُن کے لیے جائز ہے؟ وہ تو اُن کے بھائی کی بیٹی ہے۔

روایات بالکل واضح ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سیدہ کے نکاح کی تجویز ایک صحابیہ حضرت خولہ بنت حکیم نے پیش کی۔اُنھی نے آپ کو توجہ دلائی کہ سیدہ خدیجہ کی رفاقت سے محرومی کے بعد آپ کی ضرورت ہے کہ آپ شادی کرلیں، 'یا رسول اللّٰه، کانی اراك قد دخلتك خلة لفقد خدیجة...افلا اخطب علیك**؟'

---

* احمد بن حنبل، رقم ۲۵۲۴۱۔

** الطبقات الکبریٰ، ابن سعد ۸/ ۵۷۔

آپ کے پوچھنے پر اُنھی نے آپ کو بتایا کہ آپ چاہیں تو کنواری بھی ہے اور شوہر دیدہ بھی۔ آپ نے پوچھا کہ کنواری کون ہے، تو اُنھی نے وضاحت کی کہ کنواری سے اُن کی مراد عائشہ بنت ابی بکر ہیں*۔ بیوی کی ضرورت زن و شو کے تعلق کے لیے ہو سکتی ہے، دوستی اور رفاقت کے لیے ہو سکتی ہے، بچوں کی نگہداشت اور گھر بار کے معاملات کو دیکھنے کے لیے ہو سکتی ہے۔ یہ تجویز اگر بقائمی ہوش و حواس پیش کی گئی تھی تو سوال یہ ہے کہ چھ سال کی ایک بچی اِن میں سے کون سی ضرورت پوری کر سکتی تھی؟ کیا اُس سے زن و شو کا تعلق قائم کیا جا سکتا تھا؟ کیا اُس سے بیوی کی رفاقت میسر ہو سکتی تھی؟ کیا وہ بچوں کی نگہداشت کر سکتی تھی؟ کیا گھر بار کے معاملات سنبھال سکتی تھی؟ سیدہ کی عمر سے متعلق روایتوں کے بارے میں فیصلے کے لیے یہ قرائن میں سے ایک قرینہ نہیں، بلکہ بنیادی سوال ہے۔ کیا عقل باور کر سکتی ہے کہ جو ضرورت آج ہے، اُس کو پورا کرنے کے لیے ایک ایسی تجویز پیش کی جائے جس کے نتیجے میں وہ برسوں کے بعد بھی پوری نہیں ہو سکتی؟ ابن خلدون نے بالکل درست لکھا ہے کہ تاریخی واقعات کی روایت میں اصلی اہمیت امکان وقوع کی ہے۔ یہ محض اِس بنیاد پر قبول نہیں کیے جا سکتے کہ اِن کی سند میں فلاں اور فلاں ہے اور یہ متعدد طریقوں سے نقل کیے گئے ہیں**۔

اِس وقت جو اہل علم اِس موضوع پر داد تحقیق دے رہے ہیں، اُنھیں سب سے پہلے اِس سوال کا جواب دینا چاہیے۔ اُنھیں بتانا چاہیے کہ روایت کا یہ داخلی تضاد کس طرح دور کیا جائے گا؟ اور اگر دور نہیں کیا جا سکتا تو علم و عقل یہ تقاضا کیوں نہیں کرتے کہ چھ سال کی عمر میں نکاح کی روایت کو محل نظر ٹھیرایا جائے اور اُن اہل علم کی راے پر بھی غور کر لیا جائے جو یہ کہتے ہیں کہ 'بنت ست' کے بعد 'بعد العشر' کا مفہوم سیدہ کی گفتگو میں مقدر تھا جسے راویوں نے سمجھنے کی کوشش نہیں کی؟ اِس سوال سے تعرض کیے بغیر جو تحقیق بھی پیش کی جائے گی، وہ کسی صاحب نظر کے لیے ہرگز لائق التفات نہیں ہو سکتی۔

---

* احمد بن حنبل، رقم ۲۵۲۴۱۔

** مقدمہ ابن خلدون ۳۷۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سورۃ الانفال

(۳)

(گذشتہ سے پیوستہ)

یٰۤاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْہُ وَاَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ ﴿۲۰﴾
وَلَا تَکُوْنُوْا کَالَّذِیْنَ قَالُوْا سَمِعْنَا وَھُمْ لَا یَسْمَعُوْنَ ﴿۲۱﴾ اِنَّ شَرَّ الدَّوَآبِّ عِنْدَ

ایمان والو[۳۹]، اللہ اور اُس کے رسول کی اطاعت کرو، (جس طرح کہ اطاعت کا حق ہے[۴۰]) اور رسول (کی دعوت) سے روگردانی نہ کرو[۴۱]، جبکہ تم (اُس کو) سن رہے ہو[۴۲]۔ تم اُن لوگوں کی طرح نہ ہو جاؤ جو

۳۹؎ یہ خطاب اگرچہ عام ہے، لیکن روے سخن اُنھی لوگوں کی طرف ہے جن کی کمزوری اور منافقت ابتدا سے زیر بحث ہے۔

۴۰؎ آیت میں لفظ 'اَطِیْعُوْا' آیا ہے۔ یہ اپنے کامل معنی میں ہے۔ ہم نے ترجمہ اِسی کے لحاظ سے کیا ہے۔

۴۱؎ پیچھے اللہ و رسول، دونوں کا ذکر ہے، لیکن یہاں ضمیر واحد آ گئی ہے۔ اِس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ رسول کی دعوت سے روگردانی اللہ سے روگردانی کے ہم معنی ہے، اِس لیے کہ خدا سے تعلق اور اُس کی اطاعت کا واحد ذریعہ اُس کا رسول ہی ہے۔

۴۲؎ یہ الفاظ اُن کے رویے کی شناعت کو ظاہر کرنے کے لیے آئے ہیں کہ جب رسول کی موجودگی میں اور اُس کی زبان سے براہ راست سن کر تمھارا یہ حال ہے تو آگے کیا کرو گے؟

اللّٰهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِيْنَ لَا يَعْقِلُوْنَ ﴿٢٢﴾ وَلَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِيْهِمْ خَيْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ
وَلَوْ اَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَّهُمْ مُّعْرِضُوْنَ ﴿٢٣﴾

دعویٰ کرتے تھے کہ ہم نے سنا، لیکن سنتے سناتے کچھ نہیں تھے[۴۳]۔ یقیناً اللہ کے نزدیک بدترین جانور یہی بہرے گونگے لوگ ہیں جو عقل سے کام نہیں لیتے[۴۴]۔ اگر اللہ اِن میں کوئی بھلائی دیکھتا تو ضرور اِن کو سننے کی توفیق دیتا[۴۵] اور اگر (اِس کے بغیر) سنوا دیتا تو یہ بے رخی کے ساتھ منہ پھیر جاتے[۴۶]۔ ۲۰-۲۳

۴۳؎ قرآن کے ذوق آشنا سمجھ سکتے ہیں کہ یہ اشارہ یہود کی طرف ہے۔

۴۴؎ یہ اِس لیے فرمایا ہے کہ انسان کا اصلی امتیازی وصف اُس کا سننا سمجھنا اور عقل و بصیرت سے کام لینا ہی ہے۔ وہ اپنے آپ کو اِس وصف سے محروم کر لے تو پھر وہ دو ٹانگوں پر چلنے والا جانور ہی ہے، بلکہ بدترین جانور۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''... بدترین اِس لیے کہ جانور خواہ کتنا ہی برا ہو، وہ اپنی جبلت پر قائم رہتا ہے اور اپنے محل میں اُس کی ایک قیمت اور اُس کی ایک افادیت ہے، لیکن انسان اپنی خصوصیت نوعی سے محروم ہو جائے تو اُس کے آگے شیطان بھی اپنے کانوں پر ہاتھ رکھتا ہے۔ یہ عقل و بصیرت سے کام لے تو جس طرح اِس کے عروج کی کوئی حد نہیں، اِسی طرح عقل و بصیرت سے محروم ہو جانے کی صورت میں اِس کی پستی کی بھی کوئی انتہا نہیں۔'' (تدبر قرآن ۳/ ۴۵۷)

۴۵؎ ہدایت و ضلالت کے باب میں یہی خدا کی سنت ہے۔ انسان کے اندر خیر و شر میں امتیاز کی جو صلاحیت رکھی گئی ہے، اُسے زندہ رکھا جائے اور اُس سے کام لیا جائے تو خدا کی توفیق شامل حال ہو جاتی ہے اور انسان علم و عمل کے اعلیٰ درجات تک پہنچنے کے لیے ترقی کرتا رہتا ہے۔

۴۶؎ اِس لیے کہ وہ اُن کے اندر جڑ نہ پکڑ سکتی اور وہ اُس کو لازماً اگل دیتے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

''... غذا کتنی ہی صالح ہو، لیکن معدہ فاسد ہو چکا ہو تو وہ اُس کو قبول نہیں کرتا۔ آدمی لقمہ حلق سے اتار تو لیتا ہے، لیکن بڑی جلدی قے کر دیتا ہے۔ ایک پودے کی صحیح نشو و نما کے لیے صرف یہ کافی نہیں ہوتا کہ وہ اپنی ذات سے تندرست ہو، بلکہ اِس کے لیے زمین کی زرخیزی بھی مطلوب ہوتی ہے۔ ایک مالی اگر ایک بنجر زمین میں عمدہ سے عمدہ پودا لگا دے تو لگانے کو تو وہ لگا دے گا اور چند روز وہ پودا اپنی ذاتی صلاحیتوں کے بل پر زندہ بھی رہے گا، لیکن جب زمین کے اندر سے اُس کے مزاج کے مطابق اُس کو مطلوب غذا نہیں ملے گی تو بالآخر وہ سوکھ جائے گا۔ ٹھیک

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوا اسۡتَجِيۡبُوۡا لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوۡلِ اِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيۡكُمۡ وَاعۡلَمُوۡٓا اَنَّ اللّٰهَ يَحُوۡلُ بَيۡنَ الۡمَرۡءِ وَقَلۡبِهٖ وَاَنَّهٗۤ اِلَيۡهِ تُحۡشَرُوۡنَ ﴿۲۴﴾ وَاتَّقُوۡا فِتۡنَةً لَّا تُصِيۡبَنَّ الَّذِيۡنَ ظَلَمُوۡا مِنۡكُمۡ خَآصَّةً وَاعۡلَمُوۡٓا اَنَّ اللّٰهَ شَدِيۡدُ الۡعِقَابِ ﴿۲۵﴾

ایمان والو، اللہ اور (اُس کے) رسول کی دعوت پر لبیک کہو، جبکہ رسول تمھیں اُس چیز کی طرف بلا رہا ہے جو تم کو زندگی بخشنے والی ہے[۴۷] اور جان رکھو کہ (ایک عرصے تک مہلت دینے کے بعد) اللہ آدمی اور اُس کے دل کے درمیان حائل ہو جایا کرتا ہے[۴۸] اور (یاد رکھو) کہ (ایک دن) اُسی کی طرف سمیٹے جاؤ گے۔ اُس فتنے سے بچو جو خاص اُنھی لوگوں کو لاحق نہیں ہو گا جو تم میں سے ظلم کے مرتکب ہوئے ہیں[۴۹] اور جان رکھو کہ اللہ سخت سزا دینے والا ہے۔ ۲۴-۲۵

یہی حال نیکی اور ہدایت کے بیج کا بھی ہے۔ یہ اپنی صلاحیتوں کے مطابق نشوونما صالح فطرت کی زمین کے اندر پاتا ہے۔ اگر کسی شخص کی فطرت کی زمین شور ہو چکی ہو تو یہ بیج ڈالنے کو تو قدرت اُس کے اندر بھی ڈال سکتی ہے، لیکن قدرت ہی کا قانون یہ ہے کہ وہ اُس کے اندر نشوونما نہ پا سکے۔'' (تدبر قرآن ۳/۴۵۸)

۴۷؎ یعنی حقیقی اور جاوداں زندگی بخشنے والی ہے۔ استاذ امام کے الفاظ میں، اِسی کو قبول کرنے سے بصارت کو بصیرت نصیب ہوتی ہے۔ اِس سے عقل کو وہ نور حاصل ہوتا ہے جو آفاق و انفس کے اسرار و حقائق سے اُس کے لیے پردہ اٹھاتا ہے۔ اِسی سے دل کو وہ زندگی نصیب ہوتی ہے جو اُس کو ایک مضغۂ گوشت سے تجلیات و انوار الٰہی کا ایک آئینہ بنا دیتی ہے۔

۴۸؎ خدا کے حائل ہو جانے سے مراد یہاں خدا کے قانون کا حائل ہو جانا ہے۔ یہ، اگر غور کیجیے تو بڑی سخت تنبیہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جانتے بوجھتے رسول کی دعوت سے منہ موڑو گے تو ایک وقت ایسا آئے گا، جب لوٹنا بھی چاہو گے تو نہیں لوٹ سکو گے۔ اُس کے بعد خدا کا وہ قانون تمھارے اور اِس دعوت کے درمیان حائل ہو جائے گا جو ہدایت و ضلالت کے باب میں مقرر کیا گیا ہے۔ چنانچہ بار بار کی تنبیہ کے باوجود تم نے اپنے رویے کی اصلاح نہ کی تو اِس جرم کی پاداش میں تمھارے دلوں پر مہر کر دی جائے گی اور خدا ہمیشہ کے لیے تمھیں راہ ہدایت سے محروم کر دے گا۔

۴۹؎ دنیا میں خدا کا قانون یہی ہے کہ بعض اوقات ایک گروہ کے جرائم کی سزا پوری قوم کو بھگتنا پڑتی ہے۔ یہ اُس

وَاذْكُرُوْٓا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيْلٌ مُّسْتَضْعَفُوْنَ فِي الْاَرْضِ تَخَافُوْنَ اَنْ يَّتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَاٰوٰكُمْ وَاَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهٖ وَرَزَقَكُمْ مِّنَ الطَّيِّبٰتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ﴿۲۶﴾ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَخُوْنُوا اللّٰهَ وَالرَّسُوْلَ وَتَخُوْنُوْٓا اَمٰنٰتِكُمْ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴿۲۷﴾ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَّاَنَّ اللّٰهَ عِنْدَهٗٓ اَجْرٌ عَظِيْمٌ ﴿۲۸﴾

اُس وقت کو یاد کرو، جب تم تھوڑے تھے، زمین میں تمھیں بے زور سمجھا جاتا تھا، تم ڈرتے رہتے تھے کہ لوگ تمھیں اچک نہ لیں۔ پھر اللہ نے تمھیں پناہ دی اور اپنی نصرت سے تمھاری تائید فرمائی اور تمھیں پاکیزہ روزی عطا کی تاکہ تم شکرگزار رہو[۵۰]۔ ایمان والو، جانتے بوجھتے اللہ و رسول سے بے وفائی اور اپنی امانتوں میں خیانت نہ کرو[۵۱] اور جان رکھو کہ تمھارے مال اور تمھاری اولاد ایک آزمایش ہیں اور یہ بھی کہ اجر عظیم اللہ ہی کے پاس ہے[۵۲]۔ ۲۶-۲۸

سے متنبہ فرمایا ہے کہ اپنے رویے کی اصلاح کر لو، ورنہ اندیشہ ہے کہ اُس طرح کے کسی فتنے میں مبتلا ہو جاؤ گے جو پوری جماعت، بلکہ آیندہ نسلوں کو بھی اپنی لپیٹ میں لے لیا کرتا ہے۔ اللہ کے دین میں اِسی بنا پر لوگوں کو پابند کیا گیا ہے کہ وہ دوسروں کو بھی بھلائی کی تلقین کریں اور برائی سے روکیں۔ قرآن اِسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے تعبیر کرتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اِسی کے تحت ہدایت فرمائی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے دائرۂ اختیار میں لوگوں کو کسی برائی کا ارتکاب کرتے ہوئے دیکھے تو اُسے چاہیے کہ ہاتھ سے اُس کا ازالہ کرے۔ پھر اگر اِس کی ہمت نہ ہو تو زبان سے، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل سے اُسے ناگوار سمجھے اور یہ ایمان کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔*

۵۰؎ خدا و رسول کی اطاعت کے اُسی مطالبے کو موکد کرنے کے لیے جس کا ذکر پیچھے ہوا ہے، یہ اللہ تعالیٰ نے اپنے احسانات گنائے ہیں۔

۵۱؎ اصل الفاظ ہیں: 'وَتَخُوْنُوْٓا اَمٰنٰتِكُمْ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ'۔ یہ پچھلے جملے پر عطف ہے، لیکن اِس میں حرف 'لا' کا اعادہ نہیں کیا گیا۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اللہ و رسول کی خیانت ہی ہے جو لوگوں کے لیے اپنی امانتوں اور ذمہ داریوں میں خیانت کی راہ کھولتی ہے۔ یہ آیت ٹھیک اُس حکم کے مقابل میں ہے جو آیت ۲۴ میں بیان ہوا ہے۔

---

* مسلم، رقم ۱۷۷۔

وہاں جو بات مثبت اسلوب میں کہی گئی ہے، یہاں اُس کے ضد سے روکا گیا ہے۔ مدعا یہ ہے کہ اللہ و رسول سے اطاعت کا جو عہد باندھ چکے ہو، وہ ایک امانت ہے۔ اُس کی خلاف ورزی، خفیہ ہو یا علانیہ، ہر حال میں خیانت ہے۔ اِس خیانت سے بچو اور 'سمعنا و اطعنا' کا اقرار کر کے اللہ و رسول سے بے وفائی اور غداری نہ کرو۔ اللہ کا حکم یہی ہے کہ کسی امانت میں کبھی خیانت نہ کی جائے۔ 'جانتے بوجھتے' کی قید یہاں اُن لوگوں کی مذمت کے لیے ہے جن کی طرف اشارہ ہے۔ تاہم یہ اپنی جگہ ایک حقیقت بھی ہے کہ کوئی فعل خدا کے ہاں جرم اُسی وقت بنتا ہے، جب اُس کا ارتکاب یہ جانتے ہوئے کیا جائے کہ وہ غلط ہے۔

۵۲؎ یہ آخر میں اصل بیماری کا پتا دیا ہے کہ اِس رویے کا باعث درحقیقت مال و اولاد کی محبت ہے۔ یہ اگرچہ انسان کی فطرت ہے، لیکن جب اِس درجہ غالب آ جائے کہ اللہ و رسول سے بے وفائی یا دوسروں کے حقوق میں خیانت کا باعث بننے لگے تو سمجھ لینا چاہیے کہ فتنہ بن گئی ہے۔ اِس موقع پر یاد کر لینا چاہیے کہ خدا کے ہاں اُنھی کے لیے اجر عظیم ہے جو مال و اولاد کی محبت میں خدا اور رسول سے بے وفائی نہیں کرتے۔

[باقی]

طالب محسن

تغییر بالید

(مسلم، رقم ۴۹-۵۰)

عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ قَالَ: أَوَّلُ مَنْ بَدَأَ بِالْخُطْبَةِ يَوْمَ الْعِيْدِ قَبْلَ الصَّلٰوةِ مَرْوَانُ. فَقَامَ اِلَيْهِ رَجُلٌ، فَقَالَ: الصَّلٰوةُ قَبْلَ الْخُطْبَةِ. فَقَالَ: قَدْ تُرِكَ مَا هُنَالِكَ. فَقَالَ اَبُو سَعِيْدٍ: أَمَّا هٰذَا فَقَدْ قَضَى مَا عَلَيْهِ. سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ. فَاِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ. فَاِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ. وَذٰلِكَ اَضْعَفُ الْاِيْمَانِ.

طارق بن شہاب بیان کرتے ہیں کہ جس شخص نے سب سے پہلے عید کے دن نماز سے پہلے خطبے کا آغاز کیا وہ مروان تھا۔ چنانچہ ایک شخص اٹھا اور اس نے کہا: خطبے سے پہلے نماز ہے۔ اس نے کہا: اس موقع کا طریقہ چھوڑ دیا گیا۔ اس پر ابوسعید رضی اللہ عنہ نے کہا: اس شخص نے اپنی ذمہ داری ادا کر دی۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: تم میں سے جو کسی برائی کو دیکھے تو وہ اسے ہاتھ سے ہٹا دے۔ اگر اس کی طاقت نہ رکھتا ہو تو زبان سے ہٹا دے۔ اگر اس کی طاقت نہ رکھتا ہو تو دل سے ہٹا دے اور یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے۔

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ نَبِیٍّ بَعَثَهُ اللّٰهُ فِی اُمَّةٍ قَبْلِی اِلَّا کَانَ لَهُ مِنْ اُمَّتِهِ حَوَارِیُّونَ وَاَصْحَابٌ. یَاْخُذُوْنَ بِسُنَّتِهِ وَیَقْتَدُوْنَ بِاَمْرِهِ. ثُمَّ اِنَّهَا تَخْلُفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خُلُوفٌ. یَقُولُونَ مَا لَا یَفْعَلُونَ. وَیَفْعَلُونَ مَا لَا یُؤْمَرُونَ. فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِیَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ. وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ. وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ. وَلَیْسَ وَرَاءَ ذٰلِكَ مِنَ الْاِیْمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ.

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی نبی ایسا نہیں ہے جسے مجھ سے پہلے کسی امت میں مبعوث کیا گیا ہو اور اس کی امت میں سے اس کے حواری اور اصحاب نہ ہوں۔ جو اس کی سنت پر عمل کرتے ہوں اور اس کے احکام کی پیروی کرتے ہوں۔ پھر اس کے بعد ان کے ناخلف سامنے آتے ہیں۔ یہ وہ کہتے ہیں جو کرتے نہیں اور وہ کرتے ہیں جس کا حکم نہیں دیا گیا۔ چنانچہ جس نے اپنے ہاتھ سے ان کے ساتھ جہاد کیا، وہ مومن ہے۔ جس نے زبان کے ساتھ ان سے جہاد کیا، وہ مومن ہے۔ جس نے دل کے ساتھ ان سے جہاد کیا، وہ مومن ہے اور اس کے نیچے رائی کے برابر بھی ایمان نہیں ہے۔

لغوی مباحث

منکر: بری چیز، برا عمل۔ یہ معروف کا متضاد ہے۔ معروف وہ ہے جسے معاشرے میں اچھا سمجھا جاتا ہے اور منکر وہ ہے جسے معاشرے میں برا سمجھا جاتا ہے۔ بعض شارحین نے اس لفظ کی شرح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ منکر وہ ہے جسے اللہ کے دین میں غلط قرار دیا گیا ہو۔ اگرچہ وہ چیزیں بھی منکر ہیں جنھیں اللہ کے دین میں غلط قرار دیا گیا ہے۔ لیکن یہ اس لفظ کا مکمل اطلاق نہیں ہے۔ قرآن و حدیث میں معروف و منکر کے الفاظ عربوں کے مسلمہ معروف و منکر

کی مناسبت سے بولے جاتے ہیں۔

فلیغیرہ: 'غَیَّرَ' کا مطلب ہے تبدیل کرنا۔ مراد یہ ہے کہ منکر ختم کر کے اس کی جگہ معروف کو رائج کر دیا جائے۔ اس روایت میں یہ لفظ 'بیدہٖ'، 'بلسانہ' اور 'بقلبہ' کے ساتھ آیا ہے۔ ان میں سے ہر لفظ کی مناسبت سے اس کے معنی تبدیل ہو جائیں گے۔ 'بیدہٖ' کے ساتھ اس کا اطلاق عملی جدوجہد پر ہوگا۔ 'بلسانہ' کے ساتھ اس کا اطلاق وعظ ونصیحت پر ہوگا۔ اور 'بقلبہ' کے ساتھ اس کا اطلاق محض دل میں برا جاننے پر ہوگا۔

حواری: حواری کے لفظ کے معنی کے بارے میں مختلف آرا ہیں۔ صاحب مفردات القرآن امام راغب لکھتے ہیں: ''حورت الشیٔ' کسی چیز کو گھمانا، سفید کرنا۔ عیسیٰ علیہ السلام کے انصار واصحاب کو حواریین کہا جاتا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ قصار یعنی دھوبی تھے اور بعض نے کہا ہے کہ وہ صیاد یعنی شکاری تھے۔ بعض علما نے کہا کہ انھیں حواری اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ لوگوں کو علمی اور دینی فائدہ پہنچا کر گناہوں کی میل سے اپنے آپ کو پاک کرتے تھے۔ یہ وہی پاکیزگی ہے جس کا ذکر 'اِنَّمَا یُرِیۡدُ اللّٰہُ لِیُذۡہِبَ عَنۡکُمُ الرِّجۡسَ اَہۡلَ الۡبَیۡتِ وَیُطَہِّرَکُمۡ تَطۡہِیۡرًا' (احزاب ۳۳:۳۳) کی آیت میں ہوا ہے۔ اس بنا پر انھیں تمثیل اور تشبیہ کے طور پر قصار کہہ دیا گیا۔ اصل میں وہ دھوبی نہیں تھے۔ اس سے مراد وہ شخص ہے جو معرفت حقائق کی بنا پر کوئی پیشہ اختیار نہ کرے۔ اسی طرح انھیں شکاری کہا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگوں کو حق کی طرف لا کر گویا ان کا شکار کرتے تھے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زبیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: زبیر میرے پھوپھی زاد اور میرے حواری ہیں۔ ایک روایت کے مطابق آپ نے کہا: ہر نبی کا حواری ہے اور میرا حواری زبیر ہے۔ اس روایت میں حضرت زبیر کو حواری کہنا محض نصرت اور مدد کے پہلو سے ہے[1]۔'' مولانا امین احسن اصلاحی نے ''تدبر قرآن'' میں حواری کے حوالے سے لکھا:

''حواری' کا لفظ عربی میں عبرانی سے آیا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے لغوی مفہوم میں اہل لغت کا اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک اس کے معنی خیر خواہ، حامی، ناصر اور مددگار کے ہیں۔ جس طرح انصار کا لفظ مدینہ کے ان جاں نثاروں کے لیے خاص ہوا جنھوں نے ابتداے دعوت ہی سے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دیا، اسی طرح 'حواریین' کا لفظ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ان خاص شاگردوں کے لیے استعمال ہوا جو آپ پر ایمان لائے، ہر قسم کے نرم وگرم حالات میں آپ کے ساتھ رہے، آپ نے پوری شفقت اور دل سوزی سے شب و روز جن کی تعلیم و تربیت کی اور

---

[1] دیکھیے مادہ ح ور۔

[2] تدبر قرآن ۲/۹۸۔

جو بالآخر آپ کے داعی، نقیب اور آپ کے پیغام بر بن کر بنی اسرائیل کی ایک ایک بستی میں پہنچے[2]۔''

اس روایت میں یہ لفظ جس محل پر استعمال ہوا ہے اس سے بالکل واضح ہے کہ اس لفظ کے معنی بالکل وہی ہیں جو مولانا اصلاحی نے بیان کیے ہیں۔ اصحاب پر اس لفظ کا عطف اس کے اسی پہلو کو نمایاں کرتا ہے۔

خلوف: یہ 'خَلْف' کی جمع ہے۔ اس کا مطلب ہے برے جانشین۔ لام کی فتح کے ساتھ یہ لفظ اچھے جانشینوں کے لیے آتا ہے اور اس کی جمع 'اخلاف' آتی ہے۔

معنی

دونوں روایتوں کے دو حصے ہیں۔ پہلی روایت کا پہلا حصہ مروان کے عید کے خطبے کے وقت کو بدلنے کے بیان پر مشتمل ہے۔ دوسری روایت کا پہلا حصہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان پر مشتمل ہے کہ نبی کے ساتھی کس کردار کے ہوتے ہیں اور بعد میں کیا تبدیلی آتی ہے۔

مروان کے خطبہ پہلے دینے کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ خطبہ سنے بغیر چلے جاتے تھے۔ چنانچہ اس کا حل یہ نکالا کہ جمعے کی طرح نماز کو موخر کر دیا جائے تاکہ لوگ خطبہ سنے بغیر نہ جا سکیں۔ لیکن اسے ٹوک دیا گیا اور یہ واضح کر دیا گیا کہ یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کے خلاف ہے۔ اس روایت میں یہ بیان ہوا ہے کہ پہلا شخص جس نے اس طرح کی تبدیلی کی وہ مروان تھا۔ ابتدا کی نسبت حضرت عثمان، حضرت معاویہ اور حضرت ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے بھی کی گئی ہے۔ لیکن یہ بات پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی۔ لہٰذا عمومی رائے یہی ہے کہ یہ کام مروان ہی نے کیا تھا۔ لیکن یہ انحراف چل نہیں سکا اور امت میں وہی طریقہ رائج رہا جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم کیا تھا۔

دوسری روایت کے ابتدائی حصے میں یہ بات بیان ہوئی ہے کہ ہر نبی کے کچھ ساتھی اور کچھ مددگار ہوتے ہیں۔ یہ لوگ نبی کی تعلیمات اور اس کے اوامر و نواہی کے پابند ہوتے ہیں۔ اس کے اسوہ کی پیروی کرتے ہیں، لیکن اس کے بعد یہ صورت باقی نہیں رہتی اور ان کے جانشینوں میں بگاڑ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک طرف وہ قول و فعل کے تضاد میں مبتلا ہو جاتے ہیں اور دوسری طرف ایسی باتیں دین کے نام پر پیش کرنے لگ جاتے ہیں جن کا دین میں حکم نہیں ہوتا۔ یہ پیشین گوئی حرف بہ حرف پوری ہو چکی ہے۔ اس کے بعد نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ اس طرح کے حالات میں اہل خیر کو کیا کرنا چاہیے۔ اگلا حصہ لفظی فرق کے باوجود وہی ہے جو پہلی روایت میں بھی آ چکا ہے۔

اس حصے میں وضاحت طلب نکات چار ہیں:

ایک یہ کہ منکر کسے کہتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ تغییر بالید یا جہاد بالید سے کیا مراد ہے۔

تیسرے یہ کہ اضعف الایمان کی وعید کس کے لیے ہے۔

چوتھے یہ کہ اس میں بیان کردہ ذمہ داری کا مکلّف کون ہے۔

شارحین نے بالعموم اس کی وضاحت میں یہ لکھا ہے کہ اس سے وہ چیزیں مراد ہیں جنھیں شارع نے غلط قرار دیا ہے۔ہم نے لغوی مباحث میں بیان کر دیا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ معروف کے مقابل میں آتا ہے۔انسانوں کے بیچ مسلمہ خیر کے لیے عرب معروف کا لفظ استعمال کرتے ہیں اور مسلمہ شر کے لیے منکر کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ہاں، یہ بات درست ہے کہ شریعت کے بیان کردہ منکرات بھی اس میں شامل ہیں۔

تغییر بالید،تغیر باللسان اور تغییر بالقلب،تینوں کی وضاحت کرتے ہوئے شارحین نے لکھا ہے کہ تغییر بالید سے مراد برائی کو عملاً ہٹا دینا ہے۔جیسے آلات موسیقی کو توڑ دینا،غصب کو چھڑوانا،شراب بہا دینا وغیرہ۔اگر اس عمل سے زیادہ فساد پیدا ہونے کا اندیشہ ہو یا برائی کرنے والا زیادہ قوی ہو تو زبان سے منع کرے۔یہ تغییر باللسان ہے۔اسی طرح شارحین کے نزدیک دل میں برا جاننے کے لیے اس روایت میں تغییر بالقلب کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔

سب سے زیادہ کمزور ایمان کا مظہر یہ تیسرا طریقہ ہے۔یہ وعید اس شخص کے لیے ہے جو برائی کرنے والے کو زبان سے روکنے کا حوصلہ بھی نہیں کر پاتا۔

بعض شارحین نے اس روایت کو ایک دوسرے زاویے سے سمجھا ہے۔ان کا خیال یہ ہے کہ تغییر باللسان کی ذمہ داری علما کی ہے اور تغییر بالید کے ذمہ دار امرا و حکام ہیں۔

یہ دونوں حل اضعف کے لفظ سے پیدا ہونے والے مفہوم اور 'اگر استطاعت نہ ہو' کی شرط کی تکرار کو نظر انداز کیے بغیر طے نہیں کیے جا سکتے۔دوسرا حل استطاعت کے متفرق مفہوم پر مبنی ہے۔اگر استطاعت کا مختلف مفہوم نہ لیا جائے تو ایک کو امرا اور دوسرے کو علما سے متعلق کرنا ممکن نہیں۔اس طرح کے تقابل کے جملے میں ایک ہی لفظ کے دو مختلف معنی لینا زبان کے عام قواعد کے منافی ہے۔پھر یہ بات بھی غیر واضح ہو جاتی ہے کہ اضعف الایمان سے کیا مراد ہے۔ مثلاً اگر وہ حاکم نہیں ہے اور زبان سے نصیحت کرتا ہے تو اسے 'ان لم یستطع' کے لفظ سے بیان کیوں کیا گیا ہے۔

یہی صورت پہلے حل کی ہے۔اس میں بھی استطاعت سے جسمانی طاقت یا خارجی امکانات ہی کو مراد لیا گیا ہے۔اس پر بھی یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی آدمی طاقت ہی نہیں رکھتا تو اسے اضعف الایمان کیوں قرار دیا

جائے۔ سیوطی نے اس شرح پر یہی تبصرہ کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں حل روایت کو پوری طرح حل نہیں کرتے۔ استاد محترم نے اس روایت کے صحیح مفہوم کو بہت خوبی سے واضح کیا ہے۔ ''قانون دعوت'' میں لکھتے ہیں:

''...'تواصوا بالحق' کے تحت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ہدایت فرمائی کہ وہ اگر کوئی منکر دیکھیں تو اپنے دائرۂ اختیار میں اس کا ازالہ کرنے کی کوشش کریں۔ آپ کا ارشاد ہے:

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ. (مسلم، رقم ۴۹)

''تم میں سے کوئی شخص (اپنے دائرۂ اختیار میں) کوئی برائی دیکھے تو اسے چاہیے کہ وہ ہاتھ سے اس کا ازالہ کرے۔ پھر اگر اس کی ہمت نہ ہو تو زبان سے اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو دل میں اسے ناگوار سمجھے اور یہ ایمان کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔''

'ان لم یستطع' کے الفاظ یہاں اس استطاعت کے لیے استعمال نہیں ہوئے جو آدمی کو کسی چیز کا مکلف ٹھیراتی ہے، بلکہ ہمت اور حوصلے کے معنی میں استعمال ہوئے ہیں جو ایمان کی قوت اور کمزوری سے کم یا زیادہ ہوتا ہے۔ لہٰذا ہر شخص کے دائرۂ اختیار میں اس کا پہلا کام یہی ہے کہ خود دین ہی کی کوئی مصلحت مانع نہ ہو تو قوت سے منکر کو مٹا دے۔ زبان سے روکنے کا درجہ اس دائرے میں دوسرا ہے اور دل کی نفرت وہ آخری درجہ ہے کہ آدمی اگر اس پر بھی قائم نہ رہا تو اس کے معنی پھر یہی ہیں کہ ایمان کا کوئی ذرہ بھی اس میں باقی نہیں رہ گیا ہے۔

قرآن کی تصریحات، دین کے مسلمات، رسولوں کی سیرت اور روایت کے اپنے الفاظ کی روشنی میں اس کی صحیح تاویل یہی ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ شوہر، باپ، حکمران سب اپنے اپنے دائرۂ اختیار میں لاریب، اسی کے مکلّف ہیں کہ منکر کو قوت سے مٹا دیں۔ اس سے کم جو صورت بھی وہ اختیار کریں گے، بے شک، ضعف ایمان کی علامت ہے۔ لیکن اس دائرے سے باہر اس طرح کا اقدام جہاد نہیں، بلکہ بدترین فساد ہے جس کے لیے دین میں ہرگز کوئی گنجایش ثابت نہیں کی جا سکتی۔ قرآن اس معاملے میں بالکل واضح ہے کہ داعی کی حیثیت سے خدا کے کسی پیغمبر کو بھی تذکیر اور بلاغ مبین سے آگے کسی اقدام کی اجازت نہیں دی گئی۔ ارشاد فرمایا ہے:

اِنَّمَآ اَنْتَ مُذَكِّرٌ، لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ. (الغاشیہ ۸۸: ۲۱-۲۲)

''تم نصیحت کرنے والے ہو، تم ان پر کوئی داروغہ نہیں ہو۔''''

(قانون دعوت ۴۲)

ہمارے اس زمانے میں بعض لوگ برائی کو قوت سے ختم کرنے کی اپنی پالیسی کے حق میں اس روایت کو پیش کرتے ہیں۔قوت سے ان کی مراد جماعت اور جتھے کی قوت ہے۔استاد محترم نے واضح کر دیا ہے کہ اس روایت سے یہ معنی لینا درست نہیں ہے۔ یہ روایت فرد کے داخلی ضعف پر اسے متنبہ کرتی ہے۔اسے یاد دلاتی ہے کہ اپنے دائرۂ کار اور اپنی حیثیت کے مطابق ہر فرد کو منکر کے خلاف کارروائی کرنی چاہیے۔اگر وہ منکر کے معاملے میں اپنی حیثیت کے مطابق متحرک نہیں ہوتا تو اس کی وجہ اس کے ایمان کی کمزوری کو نہیں ہونا چاہیے۔

بعض شارحین نے یہ نکتہ بھی بیان کیا ہے کہ ازالۂ منکر کا یہ کام متفقہ امور ہی میں ہونا چاہیے۔ وہ امور جہاں آرا کا اختلاف ہو، یہ کام نہیں کرنا چاہیے۔ یہ بات اس وجہ سے کہنا پڑی ہے کہ منکر کا اطلاق شرعی منکر پر کیا گیا ہے۔ہم نے منکر کے معنی جس طرح واضح کیے ہیں، اس کے بعد یہ بات کہنے کی ضرورت نہیں رہتی۔

متون

پہلی روایت میں حضرت ابوسعید خدری کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو بیان کرنے کا موقع بھی نقل ہوا ہے۔ کچھ محدثین نے مروان سے متعلق اس واقعے سے مجرد بھی اس روایت کو نقل کیا ہے۔ مسلم کی محولہ بالا روایت میں مروان کے صرف خطبہ پہلے دینے کے انحراف کو بیان کیا گیا ہے۔ بعض روایات میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ مروان کے لیے منبر بھی باہر نکالا گیا تھا جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاے راشدین کے زمانے میں یہ کام بھی نہیں کیا گیا تھا۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوسعید نے ایک آدمی کے ٹوکنے کے بعد بات کی تھی، لیکن کچھ روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوسعید نے براہ راست بھی بات کی تھی۔ شارحین نے اس کا حل یہ نکالا ہے کہ یہ دو الگ الگ واقعات ہیں۔ بظاہر تطبیق کی یہ صورت درست نہیں لگتی۔ واقعے کو نقل کرنے میں اس طرح کی کمی بیشی روایات میں عام ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ حضرت ابوسعید پر کسی دوسرے آدمی کا سبقت لے جانا موزوں نہیں ہے۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ واقعات کی تفصیل معلوم کیے بغیر اس طرح کا کوئی تبصرہ بے محل ہے۔

روایت کے دوسرے حصے میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے جو روایت کے کسی معنوی پہلو کو واضح کرنے میں معاون ہو۔ کچھ لفظی فرق کے ساتھ ہر متن میں یہی بات بیان ہوئی ہے۔ روایت کے اہم الفاظ مثلاً تغییر، ید، لسان، قلب اور اضعف سب روایات میں یہی الفاظ دہرائے گئے ہیں۔

امام مسلم اسی مضمون کی حامل دوسری روایت بھی لائے ہیں۔ اس روایت میں تغییر کے بجائے 'جاھد' کا لفظ آیا ہے۔ یہ فرق اہم ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ تغییر بالید سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد ڈنڈا سوٹا اٹھانا نہیں ہے، بلکہ آپ کی مراد عملی جدوجہد ہے۔

کتابیات

مسلم، رقم ۴۹، ۵۰۔ ابوداؤد، رقم ۱۱۴۰، ۴۳۴۰۔ نسائی، رقم ۵۰۰۸۔ ترمذی، رقم ۲۱۷۲۔ ابن ماجہ، رقم ۱۲۷۲، ۴۰۱۳۔ احمد، رقم ۹،۳۴۷، ۴۴۰۲، ۱۱۰۸۸، ۱۱۱۶۶، ۱۱۴۷۸، ۱۱۵۳۲، ۱۱۸۹۴۔ ابن حبان، رقم ۳۰۶، ۳۰۷، ۶۱۹۳۔ بیہقی، رقم ۵۹۹۷، ۶۱۹۳، ۱۱۲۹۳، ۱۴۳۲۵، ۱۹۹۶۶۔ ابویعلیٰ، رقم ۱۰۰۹۔ سنن کبریٰ، رقم ۱۱۷۳۹۔ معجم کبیر، رقم ۹۷۸۴۔

-

محمد وسیم اختر مفتی

نُعیم بن عبداللہ رضی اللہ عنہ

[''سیر وسوانح'' کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔اس
میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

حضرت نُعیم (نون کی پیش کے ساتھ،اسم تصغیر) قریش کی شاخ بنوعدی (بنوکعب بن عدی) سے تعلق رکھتے تھے۔ان کے والد کا نام عبداللہ،دادا کا اُسید اور پڑدادا کا عبدعوف تھا۔ فاختہ بن حرب عدویہ ان کی والدہ تھیں۔نحّام (کھوں کھوں کرنے والا) ان کا لقب تھا،آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس کی وجہ تسمیہ بنا، میں نے جنت میں نُعیم کے کھانسنے کی آواز سنی۔

حضرت نُعیم حضرت عمر کے مشرف باسلام ہونے سے قبل ایمان لا چکے تھے لیکن پہلے پہل انھوں نے اپنا ایمان چھپائے رکھا۔اسلام کی طرف سبقت کرنے والے اہل ایمان (السابقون الاولون) میں ان کا نمبر گیارہواں (بروایت ابوبکر بن ابوجہم) یا اڑتیسواں (بقول ابن ابی خیثمہ) تھا۔ ابوعبیدہ بن جراح،ارقم بن ابوارقم،عثمان بن مظعون،سعید بن زید،خباب بن ارت،عبداللہ بن مسعود،جعفر بن ابوطالب اور صُہیب بن سنان نے بھی قریباً اسی زمانے میں اسلام قبول کیا جب نُعیم ایمان لائے۔

ایک روز عمر بن خطاب نے گلے میں تلوار لٹکا کر کوہ صفا کے دامن میں واقع دار ارقم کا رخ کیا جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور چالیس کے قریب صحابہ جمع تھے۔ان کا ارادہ ان سب کو قتل کرنے کا تھا،راستے میں نُعیم بن عبداللہ سے سامنا ہو گیا۔انھوں نے پوچھا،کدھر جا رہے ہو؟ بتایا، میں بے دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کر رہا ہوں جس نے قریش میں انتشار پیدا کر دیا ہے، ان کی عقلوں کو زائل کیا،ان کے دین پر عیب جوئی کی اور معبودوں کو برا بھلا

کہا۔میں اسے قتل کر کے رہوں گا۔نُعیم نے کہا، کیوں خود فریبی میں مبتلا ہو،تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو قتل کرے گا تو کیا بنو عبد مناف تمھیں زمین پر چلتا پھرتا چھوڑ دیں گے؟ تو اپنے گھر والوں کے پاس جا کر ان کے معاملات کیوں نہیں سدھارتا۔کون سے گھر والے؟ عمر نے پوچھا۔تمہاری بہن فاطمہ،تمھارا بہنوئی اور چچا زاد سعید بن زید، میاں بیوی دونوں مسلمان ہو کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پیرو ہو چکے ہیں، پہلے ان کی خبر تو لو۔اب عمر پلٹے اور اپنی بہن اور بہنوئی کے گھر کا رخ کر لیا اور وہاں جا کر خود مائل بہ اسلام ہو گئے۔

زمانۂ جاہلیت میں نُعیم اپنے قبیلے بنو عدی میں رہتے تھے لیکن اسلام لانے کے بعد اس کی ذیلی شاخ بنو رزاح میں منتقل ہو گئے۔انھوں نے فوراً مدینہ کو ہجرت نہ کی، وجہ ان کی صلۂ رحمی و اقربا نوازی تھی۔بنو عدی کی کئی بیوائیں اور یتیم ان کی پرورش میں تھے جنھیں وہ ہر ماہ راشن دیتے تھے۔جب انھوں نے ہجرت کرنا چاہی تو قبیلے والوں نے روک لیا اور کہا، جس دین پر مرضی رہیں، آپ اپنے گھر میں رہیں اور یہاں سے مت جائیں۔آپ ہمارے مسکینوں کا خیال رکھتے ہیں، ہمارے لیے یہی کافی ہے۔آپ سے کوئی تعرض نہ کرے گا، ایسا ہوا تو ہم سب آپ کو بچاتے بچاتے اپنی جانیں قربان کر دیں گے۔آخر کار ۶ھ میں صلح حدیبیہ (یا ۷ھ میں جنگ خیبر) کے بعد نُعیم اپنے خاندان کے چالیس افراد کو لے کر مدینہ منتقل ہو گئے۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں گلے لگایا اور فرمایا، نُعیم! تمھاری قوم تمھارے حق میں میری قوم سے بہتر ثابت ہوئی۔نُعیم نے کہا، یا رسول اللہ! آپ کی قوم بہتر ہے۔آپ نے فرمایا، میری قوم نے تو مجھے نکال دیا لیکن تمہاری قوم نے تمھیں اپنے پاس رکھا۔نُعیم نے جواب دیا، یا رسول اللہ! آپ کی قوم نے آپ کو ہجرت پر مجبور کیا اور میری قوم نے مجھے اس فضیلت سے روکے رکھا۔نُعیم نے بعد کے تمام غزوات میں شرکت کی۔

نُعیم سریۂ زید بن حارثہ میں شامل تھے۔رجب ۶ھ میں بنو فزارہ نے زید کے قافلے پر حملہ کیا تھا جس میں وہ شدید زخمی ہو گئے تھے۔رمضان ۶ھ میں ان کے زخم مندمل ہوئے تو انھوں نے اس قبیلے پر جوابی حملہ کیا۔نُعیم بن عبد اللہ، زید کے ساتھ تھے، انھوں نے زبردست قتال کیا۔

سخت سردیوں میں ایک بار فجر کی اذان ہوئی تو نُعیم اپنی اہلیہ کی شال اوڑھے لیٹے تھے۔انھوں نے سوچا، کاش مؤذن یہ (بھی) کہہ دیتا، جو (اس ٹھنڈ میں) گھر میں بیٹھا رہے، اسے کوئی گناہ نہ ہوگا۔تبھی انھوں نے 'الصلاۃ خیر من النوم' (نماز نیند سے بہتر ہے) کے بعد مؤذن کو یہی الفاظ پکارتے سنا۔

نُعیم ۱۳ھ میں عہد صدیقی کے آخر میں ہونے والی جنگ اجنادین میں یا ۱۵ھ میں سیدنا عمر کے دور خلافت میں لڑی جانے والی جنگ یرموک میں شہید ہوئے۔کچھ اہل تاریخ کا کہنا ہے، ان کی شہادت عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم

میں جنگ موتہ میں ہوئی۔

نُعیم کی اہلیہ زینب بنت حنظلہ بنو طے سے تعلق رکھتی تھیں، ان سے ابراہیم پیدا ہوئے۔ عاتکہ بنت حذیفہ سے ان کی بیٹی امہ نے جنم لیا۔

ایک انصاری صحابی ابو مذکور کے پاس ایک قبطی غلام یعقوب کے علاوہ کچھ نہ تھا، اسے بھی وہ مدبّر بنا چکے تھے یعنی اپنی وفات کے بعد اس کی آزادی کا اعلان کر چکے تھے۔ (ایسے غلام کو عام طور پر کوئی نہیں خریدتا تھا) اچانک انھیں اپنا قرض ادا کرنے کے لیے رقم کی سخت ضرورت پڑ گئی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ نے (اسے اپنی طرف سے فروخت کرنے کا فیصلہ کیا) چنانچہ صحابہ سے پوچھا، کون یہ غلام مجھ سے خریدے گا؟ نُعیم بن عبداللہ نے آٹھ سو درہم دے کر اسے خرید لیا۔ آپ نے قیمت وصول کر کے انصاری کو بھجوا دی۔ وہ غلام اس سال فوت ہوا جب عبداللہ بن زبیر خلیفہ بنے۔ (بخاری: ۶۹۴۷، فتح الباری، ابوداؤد: ۳۹۵۷)

نُعیم کے بیٹے ابراہیم نے اپنا گھر تین لاکھ درہم میں اپنے پڑوسی مروان کے آگے بیچ دیا تاکہ وہ اسے اپنے گھر میں شامل کر کے اس کی توسیع کر سکے لیکن کچھ لوگوں نے غلطی سے سمجھ لیا کہ یہ سودا خود نُعیم نے کیا، وہ اس وقت زندہ نہ تھے۔

نُعیم سے نافع اور محمد بن ابراہیم تیمی نے چند مرسلہ روایات نقل کی ہیں۔ مسند احمد کی روایت ۲۰۷۵ کی سند میں نُعیم کا نام صالح بتایا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے، یہ نام خود آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیا تھا تاہم ابن ابی حاتم اور ابن حجر (الاصابہ) کے سوا کسی نے اس کا ذکر نہیں کیا، دیگر اہل انساب و تراجم کے ہاں موجود نہیں۔

مطالعۂ مزید: السیرۃ النبویہ (ابن ہشام)، الطبقات الکبریٰ (ابن سعد)، الجامع المسند الصحیح (بخاری)، معجم الصحابہ (ابن قانع)، الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (ابن عبدالبر)، اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ (ابن اثیر)، البدایہ والنہایہ (ابن کثیر)، تاریخ الاسلام (ذہبی)، سیر اعلام النبلا (ذہبی)، الاصابہ فی تمییز الصحابہ (ابن حجر)

محمد عمار خان ناصر

کیا دستور پاکستان ایک ’کفریہ‘ دستور ہے؟

ایمن الظواہری کے موقف کا تنقیدی جائزہ

[’’نقطۂ نظر‘‘ کا یہ کالم مختلف اصحاب فکر کی نگارشات کے لیے مختص ہے۔ اس میں شائع ہونے والے مضامین سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں ہے۔]

القاعدہ کے راہنما شیخ ایمن الظواہری نے کچھ عرصہ پہلے ’’الصبح والقندیل‘‘ کے زیر عنوان اپنی ایک کتاب میں دستور پاکستان کی اسلامی حیثیت کو موضوع بنایا ہے۔ اس کتاب کا اردو ترجمہ ’’سپیدۂ سحر اور ٹمٹماتا چراغ‘‘ کے نام سے شائع ہوا ہے۔ ظواہری دستور پاکستان کے مطالعہ کے بعد ’’پوری بصیرت‘‘ کے ساتھ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ’’پاکستان ایک غیر اسلامی مملکت ہے اور اس کا دستور بھی غیر اسلامی ہے، بلکہ اسلامی شریعت کے ساتھ کئی اساسی اور خطرناک تناقضات پر مبنی ہے۔ نیز مجھ پر یہ بھی واضح ہوا کہ پاکستانی دستور بھی اسی مغربی ذہنیت کی پیداوار ہے جو عوام کی حکمرانی اور عوام کے حق قانون سازی کے نظریے پر یقین رکھتی ہیں اور بلاشبہ یہ نظریہ اسلام کے عطا کردہ عقیدے سے صراحتاً متصادم ہے۔‘‘ (ص ۱۶، ۱۷)

ظواہری کے طرز استدلال کو درست طور پر سمجھنے اور اس کی علمی وفکری قدر و قیمت متعین کرنے کے لیے نہ صرف مصنف کے فکری پس منظر بلکہ حالات و واقعات کی ترتیب کو بھی سامنے رکھنا ضروری ہے۔ ایمن الظواہری کا تعلق مصر سے ہے جو عالم عرب کی معروف انقلابی مذہبی تحریک الاخوان المسلمون کی جاے پیدائش ہے۔ مصر کے ارباب اقتدار کی طرف سے اسلام پسندوں کے خلاف جبر وتشدد کے ردعمل میں حکمرانوں کے خلاف نفرت کی ایک شدید لہر

پیدا ہوئی جس نے بعض شرعی تصورات کا سہارا لے کر باقاعدہ ایک فکر کی صورت اختیار کر لی۔ اس فکر کی رو سے جدید جمہوری نظام حکومت کفر اور شریعت کی بالادستی کی نفی پر مبنی ہے اور مسلمان ممالک میں نظام کی تبدیلی کے لیے حکمرانوں کے خلاف ہتھیار اٹھانا ایک دینی فریضے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایمن الظواہری اسی انقلابی نظریہ سیاست کے داعی ہیں اور اخوان سے نکلنے والے ایک انتہا پسند مسلح گروہ ''اسلامی جہاد'' کے ساتھ منسلک رہے ہیں۔ ۸۰ء کی دہائی میں افغان جنگ کے دوران میں وہ یہاں منتقل ہو گئے اور طالبان کے دور حکومت میں افغانستان ان کی امریکہ مخالف سرگرمیوں کا مرکز قرار پایا۔ ان کا شمار القاعدہ کی صف اول کی قیادت میں ہوتا ہے اور وہ نہ صرف نائن الیون اور اس نوعیت کے دوسرے واقعات کو شرعی طور پر جائز سمجھتے ہیں بلکہ ان کی ذمہ داری بھی قبول کرتے ہیں۔ نائن الیون کے بعد جب امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک نے افغانستان میں اپنی فوجیں بھیجیں تو امریکی صدر کی دھمکی پر اس وقت کے حکمران جنرل پرویز مشرف نے ''دہشت گردی کے خلاف جنگ'' میں امریکہ کا ساتھ دینے کا فیصلہ کر لیا۔ اگرچہ عسکری پالیسی سازی کی قیادت میں اس حوالے سے دو مخالف رجحانات موجود رہے، تاہم جنرل مشرف چونکہ پوری دیانت داری اور ذہنی یکسوئی کے ساتھ یہ فیصلہ کر چکے تھے، اس لیے اس کے نتیجے میں بہرحال القاعدہ اور اس کے ساتھ ہمدردی رکھنے والے عناصر کو پاکستانی فوج کی کارروائیوں کا نشانہ بننا پڑا اور یوں پاکستان اور پاکستانی فوج بھی بتدریج جہادی عناصر کے غم وغصہ کا نشانہ اور اس کی مسلح کارروائیوں کا ہدف بنتی چلی گئی اور نوبت یہاں تک پہنچی کہ افواج پاکستان کو شمالی علاقہ جات میں مختلف قبائل کے خلاف باقاعدہ فوجی آپریشن کرنے پڑے۔

اس تناظر میں پاکستان کے مذہبی حلقوں کا عمومی موقف یہ رہا ہے کہ حکومت کا افغانستان پر حملہ کرنے میں امریکا کو تعاون فراہم کرنے اور اسی کے ذیل میں قبائل کے خلاف فوجی آپریشن کا فیصلہ شرعی لحاظ سے درست نہیں ہے اور امریکا کے ساتھ تعاون کا سلسلہ فی الفور ختم کر کے قبائل کے ساتھ اختلافات کو مذاکرات کے ذریعے سے پرامن طریقے سے حل کرنا چاہیے، تاہم مذہبی طبقات نے صورت حال کی پیچیدگی کا بجا طور پر ادراک کرتے ہوئے حکومتی پالیسیوں پر تنقید کے باوجود ریاست کے خلاف بغاوت اور ریاستی اداروں کے خلاف مسلح جدوجہد کا طریقہ اختیار کرنے کی بھی کوئی واضح تائید یا حمایت عمومی طور پر نہیں کی اور ایک مخصوص صورت حال کے تناظر میں بڑی حد تک حالات کے جبر کے تحت اختیار کی جانے والی ناروا حکومتی پالیسیوں کو اس بات کے لیے مناسب جواز تسلیم نہیں کیا کہ پورے ریاستی نظام کی رٹ کو چیلنج کر دیا جائے یا اسے جڑ سے اکھاڑ پھینکنے یا کمزور کرنے کی کوششیں شروع کر دی جائیں۔

ظواہری کی زیر نظر تصنیف دراصل اسی صورت حال میں پاکستان کے عوام اور اہل علم کے نقطۂ نظر کو تبدیل کرنے کی

ایک کوشش ہے اور چونکہ مقصود پاکستان کے عوام کے سامنے شریعت کی بالادستی قائم کرنے کا کوئی متبادل لائحہ عمل پیش کرنا یا جمہوری جدوجہد سے ہٹ کر کوئی دوسرا طریقہ اختیار کرنے پر آمادہ کرنا نہیں، اس لیے کم سے کم زیرنظر تصنیف میں ان پہلوؤں پر کوئی بحث بھی نہیں کی گئی۔ اس تصنیف کی حد تک ظواہری کا مطمح نظر بس اتنا ہے کہ ریاست پاکستان اور شمالی علاقہ جات (جہاں مبینہ طور پر القاعدہ کی قیادت پناہ لیے ہوئے ہے) کے بعض قبائل کے مابین جاری جنگ میں ریاست کے بجائے باغی عناصر کا ساتھ دیا جائے یا کم سے کم ان کی مخالفت نہ کی جائے۔ ظواہری لکھتے ہیں:

''پس اگر آپ کلی طور پر ہماری موافقت نہ بھی کریں تو اتنا تو کر ہی سکتے ہیں کہ جرات ایمانی کا مظاہرہ کرتے ہوئے ہمارے فقہی موقف کی درستی تسلیم کریں اور ان ظالم و فاجر لوگوں کی صفوں میں شامل ہونے سے انکار کر دیں جو دشمنان دین کے ساتھی بن کر ہمارے مقابل کھڑے ہیں۔ .... پس قبائل میں برسرپیکار مجاہدین کی حمایت کرنا آپ کا شرعی فریضہ ہے۔ آخر یہی تو وہ فی سبیل اللہ مجاہدین ہیں جو نہ صرف امریکہ اور عالمی صلیبی طاقتوں کے مد مقابل ڈٹے ہوئے ہیں، بلکہ اس صلیبی اتحاد کے اساسی رکن پاکستان کی فوج کے مظالم بھی ثابت قدمی سے برداشت کر رہے ہیں۔ لہٰذا ان حالات میں شریعت کا کم سے کم تقاضا یہ بھی ہے کہ امریکہ کی وفادار اور اسلام سے غدار حکومتوں کے خلاف خروج کرنے والوں کی مخالفت نہ کی جائے۔'' (ص ۱۸۳)

ظواہری کی کاوش کے اس عملی محرک کو سامنے رکھا جائے تو وہ پاکستان کے علما اور عوام کی صحیح راہ نمائی سے زیادہ تحفظ ذات کے جذبے کی غمازی کرتی ہے۔ وہ دستور کے فنی تجزیے، اسلام اور جمہوریت کے علمی تقابل اور پاکستانی نظام کی خرابیوں جیسی اعلیٰ علمی بحثیں چھیڑ کر تاثر تو یہ پیدا کرتے ہیں کہ ان کے لیے اس ساری جہد و کاوش کا محرک نفاذ شریعت کی جدوجہد میں پاکستان کے اہل علم اور مذہبی قیادت کا قبلہ درست کرنے کا جذبہ بنا ہے، لیکن بحث کی تان جس نکتے پر آ کر ٹوٹتی ہے، وہ یہ ہے کہ شمالی علاقہ جات کے قبائل کی بغاوت کی تائید کی جائے جو اس وقت القاعدہ کی قیادت کے لیے بظاہر دنیا کی آخری پناہ گاہ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ نکتہ ان کی اس ساری سعی کی فکری قدر و قیمت متعین کرنے میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔

بہرحال، آیئے پاکستان کو ایک غیر اسلامی ریاست اور دستور پاکستان کو ایک غیر اسلامی دستور ثابت کرنے کے لیے ظواہری کے استدلالی مقدمے کا جائزہ لیتے ہیں۔

پاکستان میں اسلامی جماعتوں کے داعی اور کارکن عام طور پر یہ رائے رکھتے ہیں کہ ''پاکستان کا دستور صحیح اسلامی اساس پر قائم ہے۔ یہ دستور عامۃ المسلمین کو اپنے نمائندے چننے اور شریعت کی روشنی میں اپنے حکام کا محاسبہ کرنے کی

مکمل آزادی فراہم کرتا ہے۔ پس مسئلہ دستور یا نظام کا نہیں، بلکہ اس فاسد حکمران طبقے کا ہے جو کبھی بزور قوت اور کبھی دیگر ہتھکنڈے استعمال کرتے ہوئے اقتدار پر قابض ہے اور دستور میں درج امور کی پابندی نہیں کرتا۔'' (ص ۱۵، ۱۶)

ظواہری کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ:

> ''دستور پاکستان کے مطالعہ سے مجھ پر یہ حقیقت بھی منکشف ہوئی کہ یہ دستور کچھ ایسے مکر وفریب کے انداز میں لکھا گیا ہے کہ مسلم عوام سے شریعت کے نفاذ کا وعدہ بھی ہو جائے، لیکن وہ وعدہ کبھی وفا بھی نہ ہو سکے۔ مجھے تو تعجب ہوتا ہے کہ اس وقت کے بڑے بڑے علماء اور داعی حضرات بھی اس دھوکے کا شکار ہو کر دستور کی تعریف وتقدیس بیان کرتے رہے۔ (ہاں! اس میں کچھ شک نہیں کہ ان حضرات کا اس دستور سے نیا نیا واسطہ پڑا تھا اور ابھی اس کے عملی اثرات بھی پوری طرح واضح نہیں ہو پائے تھے، لہٰذا غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا شاید کوئی امکان موجود تھا)....
> البتہ اصل تعجب کے لائق تو ہمارے وہ فاضل دوست ہیں جو نفاذ شریعت کے جھوٹے وعدوں کو ساٹھ (۶۰) سال گزر جانے کے بعد بھی وہی گھسے پٹے اوہام واشکالات دہرائے چلے جا رہے ہیں اور آج تک دستور پاکستان کی اسلامیت کے فریب سے دامن نہیں چھڑا پائے۔'' (ص ۲۶)

ظواہری نے جن استدلالات کی بنیاد پر دستور پاکستان کا مبنی بر 'کفر' ہونا ثابت کیا ہے، ان پر نظر ڈالنے سے پہلے تکفیر کے ضمن میں فقہا کے دو متفقہ اصولوں کا ذکر کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

تکفیر کا سب سے بنیادی اصول یہ ہے کہ کوئی بھی قول، چاہے وہ بظاہر کفریہ ہی کیوں نہ دکھائی دیتا ہو، اگر وہ ایک سے زیادہ مفاہیم کا احتمال رکھتا ہو اور ان میں سے کوئی ایک ضعیف احتمال بھی ایسا ہو جو اسے کفر کے دائرے سے نکال دیتا ہو تو اسے اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا تا آنکہ قائل خود یہ صراحت نہ کر دے کہ اس کی مراد کفریہ مفہوم ہی ہے۔ ابن نجیم لکھتے ہیں:

اذا کان فی المسالة وجوه توجب التکفیر ووجه واحد یمنع التکفیر فعلی المفتی ان یمیل الی الوجه الذی یمنع التکفیر تحسینا للظن بالمسلم. (البحر الرائق ۵/ ۱۳۴)	''اگر کسی مسئلے میں کئی احتمال ایسے ہوں جو تکفیر کو واجب کرتے ہوں اور صرف ایک احتمال تکفیر سے مانع ہو تو مفتی کا فرض ہے کہ وہ مسلمان کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر اس وجہ کو اختیار کرے جو تکفیر سے مانع ہو۔''

علماء کلام نے اس کی ایک واضح نشانی یہ بتائی ہے کہ جس قول یا عمل کو کفر کہا جا رہا ہے، اس کا کفر ہونا ایسا واضح ہو کہ مسلمان بالاجماع اسے کفر قرار دینے میں کوئی تردد محسوس نہ کریں۔ باقلانی لکھتے ہیں:

ولا یکفر بقول ولا رای الا اذا اجمع المسلمون علی انه لا یوجد الا من کافر ویقوم دلیل علی ذلك فیکفر. (فتاویٰ السبکی ۵۷۸/۲)	’’کسی بات یا رائے پر اس وقت تک تکفیر نہ کی جائے جب تک مسلمانوں کا اس پر اجماع نہ ہو کہ وہ بات کسی کافر ہی سے صادر ہو سکتی ہے اور اس پر دلیل قائم ہو جائے، تب اسے کفر قرار دیا جائے گا۔‘‘

دوسرا اصول یہ ہے کہ کسی استنباطی یا اجتہادی شرعی مسئلے کے انکار کی بنیاد پر، چاہے اس پر فقہا کا اجماع ہی کیوں نہ ہو، کسی کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ تکفیر کے لیے ضروری ہے کہ آدمی نے قطعی، واضح اور غیر محتمل نص سے ثابت شریعت کے کسی اصولی اور اساسی حکم کا انکار کیا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جنرل ایوب خان کے دور میں جو عائلی قوانین منظور کیے گئے، اس کی بہت سی شقیں متفق علیہ شرعی احکام کے منافی تھیں، لیکن چونکہ وہ دین کے اصولی نہیں، بلکہ فروعی مسائل تھے اور قطعی طور پر منصوص نہیں بلکہ استنباطی تھے، اس لیے اس وقت سے آج تک کسی بھی ذمہ دار عالم یا مفتی نے اس پر 'کفر' کا فتویٰ صادر نہیں کیا۔

ان اصولوں کی رعایت ایک عام فرد کی تکفیر میں بھی ضروری ہے، جبکہ معاملہ اگر ایک پورے نظام ریاست اور اس کے دستور کا ہو جس کی ترتیب وتدوین میں وقت کے جید ترین اور اکابر علما شریک رہے ہوں اور وہ پورے اعتماد کے ساتھ اس دستور کو ایک اسلامی دستور قرار دے رہے ہوں تو اس دستور کی کسی دفعہ سے 'کفر' اخذ کرتے ہوئے مذکورہ اصولوں کی اہمیت کہیں زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

ان اصولوں کی روشنی میں اب یہ دیکھیے کہ ظواہری نے دستور پاکستان کو 'کفر' قرار دینے کے لیے کیا دلائل پیش کیے ہیں۔

ظواہری نے سب سے پہلا اور بنیادی نکتہ یہ اٹھایا ہے کہ دستور، ارکان پارلیمان کو مطلق طور پر دستور کی کسی بھی شق میں ترمیم کا حق دیتا ہے اور چونکہ یہاں بظاہر ایسی کوئی قید نہیں لگائی جس سے معلوم ہوتا ہو کہ پارلیمنٹ قرآن و سنت کی بالادستی کو تسلیم کرنے اور قانون سازی میں شریعت کی پابندی کی شقوں میں ترمیم کرنے کی مجاز نہیں ہے، اس لیے اپنے اطلاق کے لحاظ سے یہ دستور پارلیمنٹ کو اختیار دیتا ہے کہ وہ چاہے تو شریعت کی بالادستی کو تسلیم کرنے سے بھی انکار کر سکتی ہے۔

ہم نے تکفیر کا جو پہلا اصول بیان کیا ہے، اس کی روشنی میں دیکھا جائے تو ظواہری کا یہ استدلال سرے سے بے بنیاد ہے۔ سیدھا سا سوال ہے کہ کیا آئین میں ترمیم کا حق دینے والی اس شق کی جو تعبیر ظواہری نے پیش کی ہے، وہی

اس کی واحد ممکن تعبیر ہے یا اس کے علاوہ بھی کوئی تعبیر ممکن ہے جو اسے 'کفر' سے بچاتی ہو؟ ہمارے علم کی حد تک پاکستان کی دستوری تاریخ میں اس شق کا یہ مطلب سب سے پہلے ظواہری نے پیش کیا ہے، جبکہ علما، ججز اور قانون دان طبقے میں سے کسی نے بھی اس سے یہ مفہوم اخذ نہیں کیا۔ یہ ایک سادہ اصول ہے کہ کسی بھی دستاویز کے کسی جز کا منشا و مراد اس دستاویز کے اصولی و نظری مفروضات، مجموعی مزاج اور دستاویز میں شامل دیگر تصریحات کو نظرانداز کر کے متعین نہیں کیا جا سکتا۔ آئین یہ تصریح کرتا ہے کہ اسے ایک اسلامی مملکت کے منتخب نمائندے اس مقصد کے لیے وضع کر رہے ہیں کہ مسلمان ہونے کی حیثیت سے اس ملک کے اجتماعی نظام کو اللہ اور اس کے رسول کی منشا کے مطابق چلایا جا سکے۔ گویا 'مسلمان' ہونا اور اللہ اور اس کے رسول کی ہدایات کی پابندی کو قبول کرنا آئین کا بنیادی مفروضہ ہے، جبکہ اس کی کسی بھی شق کے محض ظاہری الفاظ کے اطلاق سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ دستور کو تشکیل دینے والے اپنے لیے قرآن و سنت کی بالادستی کے انکار کی گنجائش بھی دستور میں رکھنا چاہتے ہیں، اس بنیادی مفروضے کے بالکل خلاف ہے۔ اس لحاظ سے ظواہری کا یہ استنتاج صرف احمقانہ اور بے بنیاد نہیں، بلکہ سخت اشتعال انگیز بھی ہے۔

مذکورہ بنیادی نکتے کے علاوہ ظواہری نے دستور میں سات مزید ایسے امور کی نشان دہی کی ہے جو شریعت کے منافی ہیں۔ یہ امور حسب ذیل ہیں:

۱۔ آئین میں بعض اشخاص اور اداروں کو قانونی محاسبہ سے بالاتر رکھا گیا ہے۔

۲۔ آئین کی رو سے سربراہ ریاست کو کسی بھی جرم پر سزاے موت کو معاف کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

۳۔ آئین میں قاضی کے لیے عادل ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی جبکہ مسلمان ہونے کی شرط صرف شرعی عدالت کے قاضی کے لیے لگائی گئی ہے۔

۴۔ آئین میں سربراہ ریاست کے لیے مرد ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی۔

۵۔ ایسے افراد کو سزا سے تحفظ فراہم کیا گیا ہے جنھوں نے اس فعل کو قانونی طور پر جرم قرار دیے جانے سے پہلے اس جرم کا ارتکاب کیا ہو۔

۶۔ ایک جرم پر دو مرتبہ سزا دینے کی ممانعت کی گئی ہے۔

۷۔ دستور میں سود کے خاتمے کا صرف وعدہ کیا گیا ہے جس پر آج تک عمل نہیں ہوا۔

ظواہری کا کہنا ہے کہ مذکورہ تمام امور شریعت کے خلاف ہیں اور کسی بھی خلاف شریعت امر کو قانون کا درجہ دینا کفر ہے، اس لیے مذکورہ امور کو دستور کا حصہ بنانا اسے ایک 'کفریہ' دستور کا درجہ دے دیتا ہے۔

مذکورہ دفعات کی نشان دہی اور پھر ان کا تجزیہ کرتے ہوئے ظواہری نے دستور اور قانون کے فہم کا ایک ایسا نمونہ پیش کیا ہے جسے کسی بھی طرح قابل رشک نہیں کہا جا سکتا۔ ان کے 'تکفیری' رجحان کا سب سے دل کش نمونہ سود کے حوالے سے دستور کی دفعہ ۳۸ کو کفر قرار دینے کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ یہ دفعہ یہ کہتی ہے کہ عوام کی معاشی اور معاشرتی فلاح و بہبود کی خاطر جس قدر جلد ممکن ہو، سود کو ختم کیا جائے گا۔ اب اس دفعہ کو مثبت ذہن سے دیکھا جائے تو یہ دستور کی 'اسلامیت' کا اظہار کرتی ہے کہ اس میں سود کے خاتمے کو مقصد قرار دیا گیا ہے، البتہ چونکہ اسے پورے نظام سے فوری طور پر ختم کرنا ممکن نہیں، اس لیے اسے حالات کی سازگاری پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ تاہم ظواہری کی باریک بیں نگاہ نے اس دفعہ میں بھی 'کفر' کو تلاش کر لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ محض ایک وعدہ ہے جسے آج تک ایفا نہیں کیا گیا۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ اس پر کیا تبصرہ کیا جائے؟ اگر وعدے کو ایفا نہیں کیا گیا تو یہ دستور کا قصور ہے یا قانون ساز اداروں کا؟ ارباب اقتدار کے منافقانہ رویوں کی وجہ سے دستور کی یہ دفعہ جو انھیں سود کے خاتمے کا پابند بنا رہی ہے، کیسے 'کفر' بن گئی؟ اپنی بات سمجھانے کے لیے ظواہری نے یہ مثال دی ہے کہ ''جیسے ایک شخص کہے کہ میں عنقریب نماز پڑھوں گا یا میں عنقریب اسلام قبول کروں گا تو کیا محض ایک زبانی وعدے پر یہ شخص نمازی یا مسلمان کہلا سکتا ہے؟'' (ص ۱۲۱) یہ ارشاد بھی 'جو بات کی، خدا کی قسم لا جواب کی' کا ایک نمونہ ہے۔ اگر ایک مسلمان یہ کہتا ہے کہ میں عنقریب نماز پڑھوں گا اور پھر نہ پڑھے تو اسے یقیناً نمازی نہیں کہا جائے گا، لیکن کیا اس سے وہ 'کافر' ہو جائے گا؟ دستور کی ہدایات اور اس پر عمل درآمد کرنے والی قانونی و انتظامی مشینری کے باہمی فرق کو سامنے رکھا جائے تو ظواہری کے اس فتوے کی مثال یوں بنتی ہے کہ اگر ایک شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تم سود لینا چھوڑ دو، لیکن دوسرا شخص اس کی ہدایت پر عمل نہ کرے تو اس سے پہلا شخص کافر ہو جائے گا۔

اگر ظواہری یہ کہنا چاہتے ہیں کہ سود کے خاتمے کے لیے مہلت دینا اور 'تدریج' کا طریقہ اختیار کرنا 'کفر' ہے تو پھر یہ مسئلہ ایک نازک اصولی بحث سے متعلق ہو جاتا ہے۔ اگر وہ واقعی عملی حکمت و مصلحت کے لحاظ سے کسی فرد یا گروہ یا معاشرے کو احکام شریعت کا پابند بنانے میں تدریج کے طریقے کو 'کفر' سمجھتے ہیں تو پھر انھیں اس سوال کا جواب دینا ہوگا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو اسلام قبول کرنے کے بعد اس کے مطالبے پر یہ رخصت کیوں دی تھی کہ وہ سر دست صرف دو نمازیں ادا کر لیا کرے؟ (الآحاد والمثانی، رقم ۹۴۱۔ اسد الغابہ، ۴۷۵/۶) اسی طرح آپ نے بنو ثقیف سے اسلام کی بیعت لیتے ہوئے ان کی یہ شرط کیوں قبول کی کہ وہ زکوٰۃ نہیں دیں گے اور جہاد بھی نہیں کریں گے؟ آپ نے فرمایا کہ جب وہ صحیح معنوں میں مسلمان ہو جائیں گے تو زکوٰۃ بھی دینے لگیں گے اور جہاد بھی کریں

گے۔(سنن ابی داود، رقم ۳۲۰۵)

'کفر سازی' اور 'کفر' کشید کرنے کے اسی ذہنی رجحان کا اظہار ظواہری نے باقی مثالوں میں بھی کیا ہے۔ مثال کے طور پر دستور کی دفعہ ۴۸ صدر کے کسی کو جواب دہ نہ ہونے کے معاملے کو واضح طور پر ان مخصوص معاملات تک محدود کرتی ہے جن میں اسے دستور کی رو سے صواب دیدی اختیار حاصل ہو، جبکہ اس کے علاوہ باقی امور کی انجام دہی میں صدر کو کابینہ یا وزیر اعظم کے مشورے کا پابند بنایا گیا ہے۔ واضح لفظوں میں لکھی ہوئی اس تصریح کے باوجود ظواہری اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ "یہ دفعہ صدر کو اس کے ہر فعل میں کھلی چھوٹ اور تحفظ فراہم کرتی ہے، خواہ اس کا فعل شریعت سے موافق ہو یا شریعت کے مخالف۔" (ص ۸۹) اس کی مثال انھوں نے یہ دی ہے کہ "اگر صدر پاکستان فوج کو یہ حکم دے کہ قبائل پر حملہ کر کے انھیں روند ڈالو..... یا اسی طرح انھیں حکم دے کہ گرفتار شدہ مجاہدین امریکہ کے حوالے کر دو تو اسے یہ سب احکامات صادر کرنے کا اختیار حاصل ہے..... نہ اس سے پوچھ گچھ ممکن ہے نہ ہی اس کے خلاف یہ حجت قائم کرنا ممکن ہے" (ص ۸۸)۔ دستور اور نظام حکومت سے واقف ایک مبتدی طالب علم بھی یہ جانتا ہے کہ مذکورہ احکامات سرے سے صدر کے دائرۂ اختیار میں آتے ہی نہیں۔ یہ اختیار وزیر اعظم کے پاس ہے جو اپنے فیصلوں کے لیے پارلیمنٹ کو جواب دہ ہے۔ یہاں دستور کو سمجھنے کے لیے ظواہری نے دراصل جنرل پرویز مشرف کے ان فیصلوں اور اقدامات کو اپنا ماخذ بنایا ہے جو انھوں نے دستور کو پامال کر کے سارے اختیارات طاقت کے زور پر اپنی ذات میں مرتکز کر لینے کے بعد کیے تھے۔

یہی صورت حال دستور کی دفعہ ۲۴۸ کی ہے جو صدر، وزیر اعظم، گورنر، وزراے اعلیٰ اور وفاقی وصوبائی وزرا کو ان افعال کے لیے عدالتی جواب دہی سے مستثنیٰ قرار دیتی ہے جو انھوں نے اپنے حکومتی فرائض کی انجام دہی کے دوران میں کیے ہوں۔ اس پر ظواہری کا تبصرہ یہ ہے کہ یہ دفعہ "جو بعض حکومتی عہدے داران کو عدالت میں پیشی سے تحفظ فراہم کرتی ہے، شریعت سے صراحتاً متصادم ہے اور یہ بات تو ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ شریعت کی مخالفت کو قانون کی شکل دینا کفر ہے، اگرچہ وہ مخالفت بذات خود صرف فسق ہی ہو۔" (ص ۹۱)

یہاں بھی قانون کا وہی سطحی فہم کارفرما ہے جس کا نمونہ ہم گزشتہ مثال میں دیکھ چکے ہیں۔ دستور کی یہ دفعہ مذکورہ حکومتی عہدے داروں کو مطلقاً محاکمے اور محاسبے سے نہیں، صرف "عدالتی" محاسبے سے مستثنیٰ قرار دے رہی ہے اور اس کے پس منظر میں ان کے قانون سے بالاتر ہونے کا تصور نہیں بلکہ نظام حکومت کو چلانے میں مختلف اداروں کو ایک دوسرے کے دائرۂ کار میں بے جا مداخلت سے روکنا ہے۔ یہ انتظام اس لیے کیا گیا ہے کہ اگر حکمرانوں کو عدالتی محاسبہ

سے مستثنیٰ نہ رکھا جائے تو ان کے لیے روز مرہ کے انتظامی اور حکومتی معاملات چلانا بھی دشوار ہو جائے گا۔ یقیناً اس کے کچھ منفی اثرات بھی ہیں اور اس انتظام سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے، لیکن بہر حال اس کا اصل پس منظر یہی ہے اور اسے 'کفر' سے موسوم کرنا محض ظواہری کی انتہا پسندانہ سوچ کا نتیجہ ہے۔ اس سے ملتی جلتی ایک نظیر خود اسلامی فقہ میں موجود ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ ایک خاص قانونی نکتے کی روشنی میں اس بات کے قائل ہیں کہ ریاست کا سربراہ اعلیٰ اگر کسی قابل حد جرم مثلاً زنا، چوری وغیرہ کا مرتکب ہو تو اس کا مواخذہ نہیں کیا جا سکتا۔ ابن الہمام لکھتے ہیں:

و کل شی فعله الامام الذی لیس فوقه امام مما یجب به الحد کالزنا والشرب والقذف والسرقة لا یواخذ به الا القصاص والمال .... لان الحد حق الله تعالی وهو المکلف باقامته وتعذر اقامته علی نفسه لان اقامته بطریق الخزی والنکال ولا یفعل احد ذلك بنفسه ولا ولایة لاحد علیه لیستوفیه. (فتح القدیر ۵/۲۷۷)

''قصاص اور مالی بدعنوانی کے علاوہ ہر ایسا قابل حد جرم جس کا ارتکاب وہ حکمران کرے جس کے اوپر کوئی حکمران نہیں، جیسا کہ زنا، شراب نوشی، قذف اور چوری، اس کا مواخذہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ حد، حق اللہ ہے اور حاکم اعلیٰ ہی حدود کو (رعیت پر) قائم کرنے کا مکلّف ہے۔ اس کا خود اپنی ذات پر حد قائم کرنا متعذر ہے کیونکہ حد تو رسوائی اور عبرت کے طریقے پر قائم کی جاتی ہے اور کوئی شخص خود اپنے ساتھ یہ سلوک نہیں کر سکتا، جبکہ کسی دوسرے کو اس پر ولایت (قانونی اختیار) حاصل نہیں کہ وہ اس پر حد نافذ کر سکے۔''

اس رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، لیکن بہر حال یہ ائمہ مجتہدین میں سے ایک مسلمہ اور مستند امام کی رائے ہے جسے ظواہری اپنے سطحی قانونی فہم کے تحت چھوٹتے ہی 'کفر' کا عنوان دے دیا ہے۔

سربراہ ریاست کے مرد ہونے اور قاضی کے مسلمان اور عادل ہونے کی شرائط اپنی جگہ اہمیت رکھنے کے باوجود ایسی نہیں ہیں کہ دستور میں ان کو شامل نہ کیے جانے کو 'کفر' کے ہم معنی قرار دیا جائے۔ قاضی کے مسلمان اور عادل ہونے کی شرائط فقہا کی استنباط کردہ ہیں اور قرآن یا حدیث کی کسی نص میں واضح طور پر قاضی کے لیے ان شرائط کو لازم نہیں کہا گیا۔ حکمران کے مرد ہونے کی شرط نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک تبصرے سے اخذ کی گئی ہے جو آپ نے اہل فارس کے کسریٰ کی بیٹی کو حکمران بنانے پر کیا تھا۔ اصول فقہ کی رو سے اس ارشاد کو براہ راست حرمت کا بیان نہیں کہا جا سکتا، اس لحاظ سے یہ شرط بھی بنیادی طور پر استنباطی ہے۔ مزید برآں ماضی قریب میں برصغیر کے ایک جید فقیہ اور عالم مولانا اشرف علی تھانوی یہ نقطۂ نظر پیش کر چکے ہیں کہ اس ممانعت کی اصل علت عورت کی رائے پر حتمی اور

کلی انحصار ہے، اس لیے جمہوری نظام حکومت میں، جہاں حکمران اپنے فیصلوں کے لیے اصولی طور پر پارلیمنٹ کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے، عورت کے حاکم بننے پر پابندی نہیں۔ چنانچہ دستور میں مذکورہ شرائط میں سے کسی بھی شرط کو شامل نہ کرنا شریعت کے نہیں، بلکہ شریعت کی ایک خاص اجتہادی واستنباطی تعبیر کے خلاف ہے جسے کسی بھی لحاظ سے 'کفر' سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

ظواہری کے پیش کردہ نکات میں سے صرف ایک نکتہ ایسا ہے جسے فی الواقع دستور میں شریعت کے ساتھ تصادم کی مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے، یعنی سربراہ مملکت کے لیے کسی بھی جرم میں سزاے موت کو معاف کر دینے یا اس میں تخفیف کرنے کا اختیار۔ قصاص کے مقدمات کے علاوہ عمومی طور پر سربراہ مملکت کے لیے یہ اختیار تو ہمارے نزدیک شریعت کے کسی صریح حکم کے ساتھ متصادم نہیں، اگرچہ اس پر بعض دیگر سوالات اٹھائے جا سکتے ہیں، البتہ قصاص کے مقدمے میں سزاے موت کی معافی از روے شریعت مقتول کے ورثا کی رضامندی کے ساتھ مشروط ہے جس کا اس دفعہ میں لحاظ نہیں رکھا گیا۔ اس اعتبار سے اس شق کو جزوی طور پر شریعت کے منافی کہا جا سکتا ہے، تاہم تکفیر کے پہلے اصول کے تحت اس کو 'کفر' سے تعبیر کرنا اس لیے ممکن نہیں کہ اول تو دستور وضع کرنے والوں کے نیت اور ارادے کے بارے میں یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ انھوں نے اس شق کے الفاظ کو قصداً اور ارادۃً یہ جانتے ہوئے عام رکھا ہے کہ اس کا نتیجہ شریعت کی ایک ہدایت کی خلاف ورزی کی صورت میں نکل رہا ہے۔ ایسا بالکل ممکن ہے کہ یہ شق دستور میں درج کرتے ہوئے اس کا یہ اطلاقی پہلو کہ بعض صورتوں میں یہ اختیار شریعت کے منافی ہے، سرے سے واضعین کے سامنے ہی نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ توجہ نہ ہونے کی بنا پر نادانستہ ایسی کوئی بات کہہ دینے سے ہرگز کفر لازم نہیں آتا۔ پھر یہ کہ دستور کی اس شق کے بارے میں عدالتی سطح پر یہ باقاعدہ بحث رہی ہے کہ دستور کی ان شقوں کی موجودگی میں جو شریعت کی بالادستی کی ضمانت دیتی ہیں، زیر بحث شق قابل عمل اور قابل نفاذ بھی ہے یا نہیں۔

ظواہری نے اس ضمن میں حاکم خان کیس میں سپریم کورٹ کے فیصلے کا حوالہ دیا ہے جس میں قرار دیا گیا ہے کہ دستور کی یہ دونوں شقیں مساوی درجہ رکھتی ہیں اور کوئی ایک شق دوسری کو کالعدم کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔ تاہم یہ واضح ہے کہ دستور کی تعبیر کے حوالے سے یہ رائے کوئی اتنی واضح اور قطعی نہیں کہ اس سے مختلف کسی تعبیر کا امکان ہی نہ ہو اور اسی نکتے کے حوالے سے ہائی کورٹ اس کے برعکس یہ رائے دے چکی ہے کہ اسلامی شریعت کی بالادستی کی دفعہ دیگر دفعات پر بالادستی رکھتی ہے۔ اگرچہ عملی طور پر اس معاملے میں سپریم کورٹ کی تعبیر موثر ہے، لیکن ہائی کورٹ کے فیصلے سے یہ بات بہرحال واضح ہے کہ علمی طور پر اس سے مختلف تعبیر کا امکان موجود ہے۔ پھر یہ کہ اس شق کے حوالے

سے تمام تر قانونی بحث کا حاصل صرف یہ ہے کہ دستور میں قرآن وسنت کی بالادستی کی جو ضمانت دی گئی ہے، اس کے حوالے سے ایک ایسی الجھن موجود ہے جو ''تکنیکی'' طور پر اس بات سے مانع ہے کہ عدالتیں دستور کی اس شق کی بنیاد پر قرآن وسنت کے منافی کسی حکم کو کالعدم قرار دیں، نہ یہ کہ اس ضمانت کی سرے سے کوئی حیثیت ہی نہیں، جیسا کہ ظواہری اس سے یہ نتیجہ اخذ کر کے دستور کو ''کافرانہ'' ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حاکم خان کیس میں عدالت نے اس نکتے کی طرف توجہ دلائی ہے کہ اس تکنیکی الجھن کے حل کے لیے عدالت عالیہ کی طرف نہیں، بلکہ پارلیمنٹ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

یہ ہے دلائل کی وہ کل کائنات جن سے ظواہری نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ پاکستان میں مسئلہ محض حکمران طبقے کا نہیں، بلکہ پاکستان کا دستور اور نظام حکومت بھی غیر اسلامی ہے اور اس وقت ملک میں اور خاص طور پر ریاستی پالیسیوں کی سطح پر جو بگاڑ نظر آ رہا ہے، وہ غیر اسلامی دستور ہی کا نتیجہ ہے۔ ظواہری کے پہلے سے طے شدہ مقصد کے لحاظ سے ان کا یہ استدلال قابل فہم ہے، کیونکہ اگر ریاست کو نظری اساسات کی حد تک 'اسلامی' تسلیم کر لیا جائے جبکہ بگاڑ کا ذمہ دار صرف ارباب اقتدار کے فکری رویوں اور پالیسیوں کو سمجھا جائے تو اس کی وجہ سے پورے ریاستی نظام کے خلاف بغاوت کا جواز ثابت نہیں کیا جا سکتا، جبکہ ظواہری یہ چاہتے ہیں کہ مذہبی طبقات اور اہل علم کو ریاست کے خلاف خروج کی باقاعدہ تائید پر آمادہ کیا جائے۔ اس پہلو سے دستور کے کفریہ ہونے کی بحث کسی حد تک اس نتیجے تک پہنچا سکتی ہے جو ظواہری کو مطلوب ہے۔ تاہم ان کے اس تجزیے پر چند در چند منطقی سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا کوئی جواب ان کے ہاں نہیں ملتا۔

مثال کے طور پر ظواہری کے استدلال کا ایک منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انھوں نے دستور میں جن خرابیوں کی نشان دہی کی ہے، اگر انھیں درست کر لیا جائے تو پھر عملی بگاڑ کی جو صورت حال ہے، وہ باقی نہیں رہنی چاہیے۔ ظاہر ہے کہ جب ان کے تجزیے کے مطابق خرابی کا اصل منبع مقتدر طبقات کے رویے نہیں، بلکہ خود دستور ہے تو پھر اس کی اصلاح کے بعد وہ نتائج بھی باقی نہیں رہنے چاہییں جنھیں ظواہری ایک غیر اسلامی دستور کا نتیجہ قرار دے رہے ہیں۔ مثال کے طور پر دستور میں ارکان پارلیمان کو دو تہائی اکثریت سے کسی بھی ترمیم کا جو حق دیا گیا ہے، اگر اسے مطلق رہنے کے بجائے مقید کر دیا جائے، بعض اشخاص اور اداروں کو محاسبہ ومواخذہ سے حاصل استثنا ختم کر دیا جائے، صدر مملکت کا بعض سزاؤں کی معافی کا اختیار کالعدم کر دیا جائے، سربراہ مملکت کے لیے مرد ہونے جبکہ قاضی کے لیے عادل اور مسلمان ہونے کی شرط لگا دی جائے، سود کے خاتمے کے ایک غیر معین وعدے کے بجائے اسے ایک متعین مدت میں

ختم کر دینے کی پابندی عائد کر دی جائے، شریعت کی بالادستی کے ضمن میں دستور کی بعض دفعات میں پائے جانے والے تضاد کو دور کر دیا جائے اور وفاقی شرعی عدالت کے دائرۂ اختیار کو تمام قوانین تک وسیع کر دیا جائے تو ظواہری کے طرز استدلال کی رو سے نظام ریاست کا بگاڑ درست ہو جانا چاہیے، کیونکہ ان کے خیال میں بگاڑ کی اصل وجہ حکمران طبقات نہیں، بلکہ دستور کے مذکورہ نقائص ہیں۔ اب یہ استدلال منطقی لحاظ سے کتنا مضبوط ہے، اس پر شاید تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

ظواہری نے اپنے موقف پر خود یہ سوال اٹھایا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

''صاحب کتاب کا موقف ہے کہ پاکستان کے قانونی و دستوری نظام میں اصولی اور مہلک خرابیاں پائی جاتی ہیں، لیکن پاکستان کی بہت سی دینی تحریکوں کے قائدین اور داعیان دین اس رائے سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک پاکستانی نظام اصولی اعتبار سے بالکل ٹھیک ہے اور تمام تر بگاڑ نظام پر قابض حکمران طبقے کا پیدا کردہ ہے۔ یہ لوگ پاکستان کے حالات سے زیادہ آگاہ ہیں اور اصلاح احوال کے طریقہ کار کو زیادہ بہتر طور پر جانتے ہیں..... تو پھر مصنف ان سب حضرات کی رائے کو وزن کیوں نہیں دیتے اور اسے کیوں نہیں اپناتے؟'' (ص ۱۸۱)

ظواہری اس سوال کے جواب میں دستور و قانون کی مذکورہ خرابیوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ:

''کتاب میں بیان کردہ موقف کا سب سے بڑا ثبوت خود پاکستان کی عملی صورت حال ہے۔ ایک فاسد دستوری وقانونی نظام پر قائم یہ ریاست اپنے قیام کے ساٹھ سال گزرنے کے بعد بھی بد سے بدتر کی طرف گام زن ہے۔ خائن ملت فوجی اور سیاسی قائدین یکے بعد دیگرے اسی بہانے کے ساتھ اقتدار پر قابض ہوتے رہے ہیں کہ وہ ملکی سیاست سے بدعنوانی ورشوت ستانی کا خاتمہ کرنے اٹھے ہیں، لیکن اقتدار سنبھالنے کے بعد ہر بار وہی مکروہ کھیل دہرایا جاتا ہے..... یعنی پہلے سرکاری خزان سے بھاری رشوتیں دے دے کر سیاست دانوں کی وفاداریاں خریدی جاتی ہیں اور پھر ارکان پارلیمان کی غالب اکثریت کو اپنے ساتھ ملا کر ایک نئی آئینی ترمیم منظور کی جاتی ہے جس کے ذریعے حکمرانوں اور ان کے حاشیہ نشینوں کو ہر قسم کی عدالتی کارروائی اور جواب دہی سے تحفظ حاصل ہو جاتا ہے۔ یوں لوٹ مار اور فساد و بگاڑ کا ایک نیا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جس کے خاتمے کے لیے جلد ہی کوئی دوسرا نجات دہندہ اٹھ کھڑا ہو جاتا ہے۔'' (ص ۱۸۲)

لیکن بالبداہت واضح ہے کہ یہ اصل سوال کا جواب نہیں۔ سوال یہ تھا کہ اس سارے بگاڑ کی ذمہ داری حکمران طبقات پر عائد ہوتی ہے یا دستور پر؟ ظواہری کو جواب میں یہ بتانا چاہیے تھا کہ دستور کی فلاں فلاں شقیں ہیں جو

حکمرانوں کے مذکورہ طرزعمل کو جواز یا تائید فراہم کرتی ہیں، جبکہ معمولی عقل رکھنے والا شخص بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ظواہری نے دستور میں جن خرابیوں کی نشان دہی کی ہے، ان کے اپنی جگہ قابل توجہ ہونے کے باوجود اس بگاڑ کے ساتھ ان کا براہ راست کوئی تعلق نہیں جس کی منظرکشی ظواہری نے کی ہے۔ظواہری کے سارے زور بیان کے باوجود حقیقت حال یہی ہے کہ پاکستان میں اصل مسئلہ دستور یا آئین کا نقص نہیں، بلکہ قوم کا فکری ونظریاتی انتشار اور حکمران طبقات بلکہ تمام کے تمام طبقات کی غلط اور مفاد پرستانہ ترجیحات ہیں۔ظواہری نے دستور میں جتنی خرابیوں کی نشان دہی کی ہے، اگر مقتدر طبقات کا فکری قبلہ درست ہو جائے تو ان خرابیوں کو درست کرنے کا داعیہ از خود بیدار ہو جائے گا۔

ظواہری لکھتے ہیں:

''دستور پاکستان کے مطالعہ سے مجھ پر یہ حقیقت بھی منکشف ہوئی کہ یہ دستور کچھ ایسے مکر وفریب کے انداز میں لکھا گیا ہے کہ مسلم عوام سے شریعت کے نفاذ کا وعدہ بھی ہو جائے، لیکن وہ وعدہ کبھی وفا بھی نہ ہو سکے۔'' (ص ۲۶)

ظواہری کی اس تنقید سے واضح ہے کہ وہ پاکستان میں دستوری اور قانونی سطح پر اسلامائزیشن کی پوری جدوجہد اور اس کے مختلف مراحل سے بالکل ناواقف ہیں۔غالباً ان کا خیال یہ ہے کہ پاکستان بننے کے بعد اوپر بیٹھی ہوئی کسی طاقت نے عوام اور علما کو دھوکہ دینے کے لیے دستور میں کچھ اسلامی قسم کی باتیں اس انداز سے لکھ دی تھیں کہ لوگ مطمئن ہو جائیں کہ یہ ایک اسلامی مملکت ہے، لیکن عملاً اسلام نافذ نہ ہو سکے اور چونکہ دستور بنانے والوں کی نیت اور عزائم میں کھوٹ تھا، اس لیے دستور میں جان بوجھ کر ایسے نقائص رکھ دیے گئے جو اسے حقیقت کے اعتبار سے ایک 'کفریہ' دستور بنا دیتے ہیں۔اب جو شخص بھی دستور کی اسلامائزیشن کی تاریخ سے واقف ہے، وہ سمجھ سکتا ہے کہ ظواہری کی اس تنقید کو (جو بالبداہت ایک سطحی اور جذباتی تنقید ہے) درست مانا جائے تو اس کی زد میں براہ راست پاکستان وہ چوٹی کی مذہبی قیادت آتی ہے جو دستور سازی کے مختلف مراحل میں شریک رہی اور ان کے اتفاق اور جدوجہد سے ہی پاکستان نے دستوری اعتبار سے ایک اسلامی مملکت کا تشخص حاصل کیا۔یہی معاملہ قوانین کا ہے۔ریاست پاکستان کو انگریزی دور کا قانونی ڈھانچہ وراثت میں ملا تھا اور علی الفور اس کی جگہ ایک متبادل قانونی ڈھانچہ کھڑا کر دینا نہ قابل عمل تھا اور نہ مطلوب، چنانچہ قوانین کی اصلاح کے لیے تدریج کا طریقہ اختیار کیا گیا اور مختلف مراحل پر بعض اہم شعبوں میں قوانین کی اسلامائزیشن کے میدان میں قابل لحاظ پیش رفت سامنے آئی۔تاہم ظاہر ہے کہ اس سارے عمل میں بہت سے نقائص اب بھی موجود ہیں۔اب اگر دستور اور قانون کی ساری غیر شرعی خامیوں پر ظواہری

کی پوری تنقید کو من وعن درست مان لیا جائے تو بھی زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ مذہبی طبقے کی اب تک کی ساری جدوجہد کے باوجود دستور اور قانون میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو شریعت کے مکمل نفاذ کی راہ میں رکاوٹ بنتی ہیں۔ تنقید اس حد تک ہوتی تو وہ بجا بھی ہوتی اور اس کا وزن بھی محسوس کیا جاتا، لیکن ظواہری کا اصل مقصد چونکہ ریاست پاکستان کے خلاف خروج کا شرعی جواز ثابت کرنا ہے، اس لیے وہ مجبور ہیں کہ نہ صرف دستور کو سرے سے ایک 'کفریہ' دستور قرار دے دیں بلکہ اس کی ترتیب وتدوین میں شریک اعلیٰ ترین مذہبی قیادت کے خلوص اور نیک نیتی پر بھی حملہ آور ہوں اور دستور کی اسلامائزیشن کی اس ساری جدوجہد پر دھوکے اور فریب کا لیبل چسپاں کر دیں۔

ظواہری نے افغانستان پر امریکی حملے کے حوالے سے پاکستان کی ریاستی پالیسی اور خاص طور پر پاکستانی فوج کے کردار کا بھی بالکل یک رخا اور نہایت جانب دارانہ تجزیہ کیا ہے اور چونکہ وہ ایک غیر جانب دار مبصر کی حیثیت سے نہیں، بلکہ جنگ کے ایک فریق کی حیثیت سے اپنا موقف بیان کر رہے ہیں، اس لیے ظاہر ہے کہ انھیں ایسا ہی کرنا چاہیے۔ تاہم یہ ساری صورت حال پیدا کرنے کی بنیادی ذمہ داری خود القاعدہ پر بھی عائد ہوتی ہے۔ اس ضمن میں القاعدہ کے کردار پر جو سوالات کسی بھی سوچنے سمجھنے والے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، ظواہری نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا۔ مثلاً ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ امریکا کو کس کی 'حرکتوں' نے افغانستان میں آنے کی دعوت دی اور وہ اقدامات جن کو جواز بنا کر اس نے افغانستان پر حملہ کیا، ان کا ذمہ دار کون تھا؟ آخر شریعت اور فقہ کا یا عمومی اخلاقیات کا کون سا اصول بن لادن اور ظواہری کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ افغانستان میں بیٹھ کر وہاں کی اسلامی حکومت کی اجازت کے بغیر امریکہ پر حملوں کی منصوبہ بندی کریں جس کے نتیجے میں اپنے ان کرم فرما مہمانوں کی میزبانی کرتے ہوئے طالبان کو اپنا اقتدار قربان کرنا پڑے، پھر یہ حضرات وہاں سے بھاگ کر پاکستان کے علاقے میں پناہ لے لیں اور پاکستانی سرزمین کو اس جنگ میں استعمال کر کے ریاست پاکستان کو بھی اس مشکل سے دوچار کر دیں کہ وہ یا تو اپنی سرزمین پر امریکہ کے براہ راست حملے کا خطرہ مول لے اور یا پھر اس جنگ میں اپنی سرزمین کے استعمال کو (دنیا کی نظروں میں ہی سہی) روکنے کے لیے اپنے ہی باشندوں کے خلاف عسکری کارروائی کرے؟ جنگ کے ایک فریق، بلکہ لڑائی کا شیرہ لگانے والے کی حیثیت سے ظواہری کے لیے یہ الزام لگانا بہت آسان بھی ہے اور ان کے مفاد کا تقاضا بھی کہ پاکستانی فوج اس ''صلیبی جنگ'' میں مکمل طور پر امریکا کی آلہ کار بن چکی ہے، لیکن حالات وواقعات پر نظر رکھنے والا کوئی بھی غیر جانب دار مبصر اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ پاکستانی فوج نے

امریکا کو لاجسٹک سپورٹ دینے یا قبائلی علاقوں کے آپریشن میں سے کوئی بھی فیصلہ خوش دلی اور آزادانہ اختیار کے ساتھ نہیں کیا۔ ان فیصلوں کی غلطی کتنی ہی سنگین اور نتائج کے لحاظ سے کتنی ہی تباہ کن کیوں نہ ہو، عملی محرکات کے لحاظ سے یہ صرف اور صرف حالات کے جبر کے تحت کیے گئے فیصلے تھے جس کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ ہماری خفیہ ایجنسیاں شروع سے اب تک کسی نہ کسی انداز میں افغانستان میں جا کر طالبان کی حمایت میں لڑنے والوں کو سہولیات فراہم کر رہی ہے اور ایسے بہت سے قبائل کے ساتھ جو افغانستان کی جنگ میں عملاً شریک ہیں لیکن ریاست پاکستان کے خلاف کوئی کارروائی نہیں کرتے، فوج اور ریاست کے دوستانہ تعلقات قائم ہیں۔ پاکستان کی ریاستی وعسکری پالیسی کے نقائص اپنی جگہ ناقدانہ تجزیے کے مستحق ہیں اور خاص طور پر ان میں پایا جانے والا دوغلا پن اور جنگی اخلاقیات کی پامالی کسی بھی لحاظ سے تائید کی مستحق نہیں، لیکن ظواہری کو پاکستانی ریاست اور فوج کے کردار پر انگلی اٹھانے سے پہلے خود اپنے گریبان میں جھانک کر دیکھنا چاہیے کہ انھوں نے نائن الیون جیسا تباہ کن اقدام کر کے دو مسلمان ملکوں کی ریاست، فوج اور عوام کو کشت وخون کی جس دلدل میں لا پھنسایا ہے، اس پر اسلام اور مسلمان دوستی کا آخر کون سا تمغہ ان کے سینے پر سجایا جائے؟

القاعدہ اور اس قبیل کے عناصر کی اب تک کی ساری جہد وکاوش کا خلاصہ یہی ہے کہ وہ مسلم معاشرے کی تائید اور ہمدردی حاصل کرنے کے لیے نعرہ تو بلند کرتے ہیں اسلام دشمن طاقتوں کے مقابلے کا، لیکن حکمت عملی ایسی اختیار کرتے ہیں کہ ان کی سرگرمیوں، جدوجہد اور تباہ کاریوں کا سارا رخ خود مسلم معاشروں کے داخلی نظام اور ڈھانچے کی طرف ہو جاتا ہے۔ پھر جب ایک طرف امت کی مشکلات کے حل میں کوئی کامیابی نہیں ہوتی اور دوسری طرف خود مسلم معاشرے بھی اس طرز فکر کو عمومی تائید فراہم نہیں کرتے تو اس سے ایک نفسیاتی فرسٹریشن پیدا ہوتی ہے جس کا اظہار مسلم حکمرانوں اور بارسوخ فکری طبقات کی تکفیر اور عام مسلمانوں کی کم سے کم تفسیق اور تنفیق کے فتووں کی صورت میں اور جہاں موقع ملے، ان کے خلاف مسلح جدوجہد کی شکل میں ہوتا ہے۔ جذباتی لفاظی اور الفاظ کی ملمع سازی سے صرف نظر کر لیا جائے تو القاعدہ کا اب تک کا نامہ اعمال اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس نے ''جہاد'' کے نام پر نائن الیون اور سیون سیون جیسے غیر شرعی کارنامے انجام دیے جس کے نتیجے میں پوری دنیا میں اسلام اور مسلمانوں کی نہایت منفی تصویر ابھری اور امریکہ کو وار آن ٹیرر کے نام سے افغانستان اور عراق پر حملے کرنے کا موقع ملا۔ اسی کے براہ راست نتیجے کے طور پر افغانستان کی امارت اسلامیہ کا سقوط ہوا اور پھر افغانستان میں گھیرا تنگ ہونے پر ان عناصر نے پاکستان کے قبائلی علاقہ جات میں آ پناہ لی۔ یوں اپنے وجود اور حرکتوں سے اس علاقے کے مسلمانوں کو

بھی شدید مشکلات ومصائب کا نشانہ بنا دیا۔ اور اب امت مسلمہ کے مفاد میں یہ ساری ''خدمات'' انجام دینے کے بعد ان کی نظر کرم پاکستان پر ہے اور وہ یہاں کے عوام اور اہل علم کو یہ پیغام دے رہے ہیں کہ وہ پاکستان کے امن و امان اور ریاستی وحکومتی ڈھانچے کو تباہ کرنے کے اس ''کار خیر'' میں ان کا ہاتھ بٹائیں تاکہ عراق اور افغانستان کی طرح امریکہ اور عالمی طاقتوں کو یہاں بھی گھس آنے کا موقع ملے اور یوں ''مجاہدین'' امت مسلمہ کی سربلندی کا ایک اور کارنامہ اپنے نامہ اعمال میں درج کرا سکیں۔

یہ طرز فکر اور حکمت عملی دراصل ایک خاص ذہنی رویے کی پیداوار ہے اور وہ یہ ہے کہ ہماری غیرت وحمیت نے اسلام کا بول بالا کرنے کے لیے جو حکمت عملی ہمیں سجھا دی ہے، وہ باقی ہر چیز سے زیادہ قیمتی اور خطا کے امکان سے کلیتاً مبرا ہے۔ چنانچہ اگر طالبان کی حکومت کو اس کی بھینٹ چڑھایا جا سکتا ہے جو دنیا کی واحد حکومت تھی جس نے ساری دنیا کی مخالفت مول لے کر القاعدہ کی قیادت کو اپنا مہمان بنا رکھا تھا تو پاکستان کے دستور کے اسلامی تشخص کی بیک قلم نفی کر دینا کیا معنی رکھتا ہے، بھلے پاکستان کی مذہبی قیادت ساٹھ سال سے اسے قائم رکھنے کے لیے مسلسل اور ان تھک جدوجہد کر رہی ہو اور چاہے اسے پاکستان میں مذہبی طبقات کی سیاسی جدوجہد کے تنہا حاصل کی حیثیت حاصل ہو۔ کسی فرد یا گروہ نے عملاً کسی میدان میں جدوجہد کر کے کوئی مقصد حاصل نہ کیا ہو تو اسے اس کی واقعی قدر و قیمت کا احساس نہ ہونا ایک قابل فہم بات ہے، لیکن القاعدہ کی ذہنی کیفیت 'عدم احساس' سے کہیں آگے بڑھی ہوئی ہے اور وہ دوسرے مذہبی طبقات کی محنت اور جدوجہد کے ہر اس حاصل کو قربانی کی بھینٹ چڑھا دینے کو عین دین و شریعت کا تقاضا تصور کرتی ہے جو اس کی حکمت عملی سے ہم آہنگ نہ ہو۔

ظواہری کے بعض جملوں سے یہ تاثر ملتا ہے کہ ان کا ذہن اس پہلو کی طرف کم از کم متوجہ ضرور ہو سکتا ہے۔ چنانچہ پاکستان کو ایک کفریہ ریاست قرار دینے کے ضمن میں اپنے موقف پر، جو یہاں کے جمہور اہل علم سے مختلف ہے، انھوں نے خود یہ سوال اٹھایا ہے کہ:

> ''مصنف ان سب حضرات کی رائے کو وزن کیوں نہیں دیتے اور اسے کیوں نہیں اپناتے؟ خصوصاً جبکہ پاکستانی نظام کو غیر شرعی قرار دینے کے نتیجے میں تشدد، تصادم اور فتنوں کی آگ بھڑک اٹھنے کا امکان ہے جس سے تباہی و بربادی کے سوا کچھ نہیں حاصل ہوگا۔'' (ص ۱۸۱)

تاہم سوال اٹھانے کے بعد وہ اس خاص پہلو کا براہ راست کوئی جواب نہیں دیتے اور ہمارے خیال میں خود سوال اٹھا کر جواب میں خاموشی اختیار کر لینا بڑا معنی خیز ہے بلکہ بجائے خود ایک واضح جواب کا درجہ رکھتا ہے۔ گویا وہ یہ کہہ

رہے ہیں کہ ان کے فلسفے کے مطابق تو ''تشدد، تصادم اور فتنوں کی آگ بھڑک اٹھنے'' میں ہی امت کی نجات پوشیدہ ہے اور اس سے ''تباہی و بربادی کے سوا'' بھلے کچھ حاصل نہ ہو، ''فریضۂ جہاد'' کا احیا تو بہرحال ہو ہی جائے گا! اس ذہنی رویے پر ان کی خدمت میں اس کے سوا کیا عرض کیا جا سکتا ہے کہ

ہوئے تم دوست جس کے، دشمن اس کا آسماں کیوں ہو!

الطاف احمد اعظمی

استدراک

ماہنامہ اشراق (نومبر ۲۰۱۱ء) میں محترم پروفیسر خورشید عالم کے مضمون ''عہد رسالت میں خواتین کا سیاسی کردار'' کی دوسری قسط نظر سے گزری، اس کی پہلی قسط نہیں دیکھ سکا۔ فاضل مضمون نگار ان اہل علم میں سے ہیں جن کا میں قدرداں ہوں اور ان کی تحریریں غور سے پڑھتا ہوں۔ لیکن افسوس کہ ان کے اس مضمون میں بعض باتیں ایسی ہیں جن سے مجھے اتفاق نہیں ہے۔ قرآن مجید کے ایک معمولی طالب علم کی حیثیت سے چند اہم امور کی طرف ان کی توجہ مبذول کراؤں گا۔ امید ہے وہ ان پر غور فرمائیں گے۔

۱۔ اسلامی سماج میں عورتوں کے کردار کے متعلق ہمارے علما مختلف الرائے ہیں۔

ایک گروہ ان علما کا ہے جو اجتماعی زندگی میں عورتوں کی شرکت تو درکنار، وہ انھیں مساجد میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں بھی پڑھنے کی اجازت دینے کے لیے تیار نہیں ہیں، خواہ حالات موافق ہی کیوں نہ ہوں۔ اسی تنگ نظری اور تشدد کا مظاہرہ عورتوں کے حجاب کے معاملے میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ ان کے نزدیک اسلام میں جو حجاب مطلوب ہے، اس میں جسم کے دیگر اعضا کے ساتھ عورتوں کا چہرہ بھی شامل ہے، اس کا کوئی حصہ کھولنا جائز نہیں ہے۔ بعض متشدد علما تو ہاتھوں (یعنی پنج انگشت) کو بھی چھپانا ضروری خیال کرتے ہیں۔ قرآن کی آیت 'اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا'* (مگر جو اس میں سے (ناگزیر طور پر) ظاہر ہو جائے) سے ان کے اس خیال کی تردید ہوتی ہے۔ لیکن وہ اس کی تاویل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس سے عورت کا ظاہری لباس وغیرہ مراد ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ تاویل تحریف معنوی کے زمرہ میں آتی ہے۔

دوسرا گروہ ان علما کا ہے جو اس کے برعکس خیال رکھتے ہیں۔ وہ حجاب جیسے مسائل میں وسیع النظری کے مظاہرہ

---

* النور ۲۴: ۳۱۔

سے آگے بڑھ کر اجتماعی زندگی کے ہر شعبے میں عورتوں کی شرکت کے حامی ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک وہ اسلامی ریاست کے کسی بھی اعلیٰ عہدے پر فائز ہو سکتی ہیں، حتیٰ کہ وہ صدر مملکت اور وزیر اعظم بھی بن سکتی ہیں۔ فاضل مضمون نگار کا تعلق اسی دوسرے گروہ سے ہے۔ ان کے زیر بحث مضمون سے یہ بات بالکل واضح ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اس شادی سے بلقیس کے یہاں جولڑکا ہوا، علامہ عبداللہ یوسف علی نے اس کا نام 'Mengelek' لکھا ہے اور کہا ہے کہ اس نے اپنی ماں سے مل کر حبشہ (Abyssinia) کی حکومت کی بنیاد رکھی۔ عورت کے سیاسی کردار اور اس کی حکمرانی کے بارے میں یہ قطعی دلیل ہے۔'' (ماہنامہ اشراق، نومبر ۲۰۱۱ء، ۵۸)

لیکن عورتوں کی حکمرانی کے معاملے میں دلیل قطعی کی حیثیت شاذ تاریخی واقعات کو نہیں، بلکہ قرآن وسنت کے نصوص کو حاصل ہے۔ قرآن حکیم میں اہل ایمان کو تاکید کی گئی ہے کہ سماجی ذمہ داریوں (مناصب) پر ان ہی افراد کو مامور کیا جائے جو ان کی اہلیت رکھتے ہوں۔* اسی اصول کے مطابق گھر (فیملی) کا کفیل (قوّام) عورتوں کے بجائے مردوں کو بنایا گیا ہے۔** بالکل کھلی بات ہے کہ جب ایک عورت عام حالات میں گھر کی قوام نہیں ہو سکتی ہے تو کسی اسلامی ریاست کی حکمران کیونکر ہو سکتی ہے۔

جب یہود نے طالوت کی بادشاہت پر اعتراض کیا تو ان کے نبی نے جواب دیا کہ اللہ نے اسی کو تمھاری بادشاہت کے لیے منتخب کیا ہے اور اس کو علم اور جسم میں فراخی عطا کی ہے۔*** معلوم ہوا کہ اللہ کے نزدیک پسندیدہ بات یہ ہے کہ اجتماعی معاملات کی باگ ڈور اسی شخص کے ہاتھ میں دی جائے جو ''علم و جسم'' میں فوقیت رکھتا ہو۔ اس ربانی قاعدہ کے مطابق عورت ملک کی حکمران نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ اس معاملے میں مردوں پر فضیلت نہیں رکھتی ہے اور یہ بالکل بدیہی بات ہے۔ وہ صاحب علم تو ہو سکتی ہے، لیکن مردوں کے مقابلے میں ''صاحب جسم'' نہیں ہو سکتی ہے۔ اس کے جسم کی ایک ایک ساخت پکار پکار کر کہہ رہی ہے کہ قوم و ملک کے اجتماعی معاملات کا بار گراں اس کے دوش ناتواں پر نہ رکھا جائے، یہ اس کے ساتھ مہربانی نہیں، ظلم عظیم ہوگا۔

اس گفتگو سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ راقم عورتوں کو صرف گھروں تک محدود رکھنا چاہتا ہے۔ ایسا نہیں ہے۔ اگر کوئی عورت کسی سماجی ذمہ داری کے اٹھانے کی اہلیت رکھتی ہے، یعنی علم و جسم، دونوں اعتبار سے اس قابل ہے کہ وہ اس ذمہ داری سے کماحقہٗ عہدہ برآ ہو سکے تو وہ اس کے سپرد کی جا سکتی ہے۔ مثلاً تعلیم وصحت کے شعبوں میں ان کی

---

* النساء۴:۵۸۔

** النساء۴:۳۴۔

*** البقرہ۲:۲۴۷۔

شرکت میں کوئی حرج نہیں، بلکہ صحت کے شعبے سے ان کی وابستگی خواتین کے معالجہ میں بے حد مفید ہے۔ لیکن یہ شرکت اسی وقت مفید ہوگی، جب ان کے کاموں کا دائرہ مردوں سے الگ ہو، مخلوط شرکت مفید کے بجائے سخت مضرت رساں ہے، جیسا کہ روزمرہ کے مشاہدہ سے بالکل واضح ہے۔ اسی طرح جو عورتیں دین کا علم رکھتی ہوں اور ان کے پاس فاضل وقت بھی ہو تو وہ خواتین میں دعوت و تبلیغ کا کام کرسکتی ہیں، بلکہ ان کو یہ کام ضرور کرنا چاہیے۔

اجتماعی زندگی میں مسلم عورتوں کی اس مشروط اجازت کے باوجود یہ بات کسی حال میں فراموش نہ ہو کہ عورتوں اور مردوں کے فرائض جداگانہ ہیں اور عام حالات میں ان کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ سورۂ احزاب کی آیات ۳۳ اور ۳۴ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی سرگرمیوں کا اصلی مرکز سیاسی گلیارے نہیں، بلکہ ان کا گھر ہے، یعنی بچوں کی احسن پرورش اور ان کی عمدہ تعلیم و تربیت۔ یہ ایک بڑی بھاری سماجی ذمہ داری ہے جس سے عورت ہی صحیح ڈھنگ سے عہدہ برآ ہوسکتی ہے۔ اس سے تغافل کا مطلب سماج کی بنیاد کو کمزور کرنا ہے۔ جب تک گھر اپنی مضبوط بنیادوں پر قائم رہیں گے، سماج بھی مضبوط اور صحت مند ہوگا۔ ماضی میں جن سماجوں نے اس معاملے میں کج روی دکھائی، وہ انجام کار تباہ و برباد ہوگئے۔

یہی وجہ ہے کہ عہد نبوی اور خلافت راشدہ میں عورتوں کو ہر طرح کے حقوق دیے گئے اور ان کو غیر معمولی عزت و احترام کا مقام حاصل ہوا، لیکن سیاسی معاملات میں ان کی شرکت نہ ہونے کے برابر ہے۔ کیا اس عہد میں کسی عورت کو خلیفہ بنایا گیا؟ خلافت تو بڑی چیز ہے، کسی صوبے کا عامل (گورنر) ہی بنایا گیا ہو۔ کیوں؟ اس کا جواب بالکل واضح ہے۔ ان مناصب کے لیے وہ فطری طور پر موزوں نہیں ہے، جیسا کہ اوپر تفصیل سے ذکر ہوا۔

یہاں میں مولانا مودودیؒ کی تفسیر کا وہ حاشیہ نقل کروں گا جو انھوں نے سورۂ احزاب کی مذکورہ آیات کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے۔ فرماتے ہیں:

> ''قرآن مجید کے اس صاف اور صریح حکم کی موجودگی میں اس بات کی آخر کیا گنجائش ہے کہ مسلمان عورتیں کونسلوں اور پارلیمنٹوں کی ممبر بنیں، بیرون خانہ کی سوشل سرگرمیوں میں دوڑتی پھریں، سرکاری دفتروں میں مردوں کے ساتھ کام کریں، کالجوں میں لڑکوں کے ساتھ تعلیم پائیں، مردانہ ہسپتالوں میں نرسنگ کی خدمت انجام دیں، ہوائی جہازوں اور ریل کاروں میں ''مسافرنوازی'' کے لیے استعمال کی جائیں، اور تعلیم و تربیت کے لیے امریکہ و انگلستان بھیجی جائیں؟ عورت کے بیرون خانہ سرگرمیوں کے جواز میں بڑی سے بڑی دلیل جو پیش کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے جنگ جمل میں حصہ لیا تھا۔ لیکن یہ استدلال جو لوگ پیش کرتے ہیں انھیں شاید نہیں معلوم کہ خود حضرت عائشہؓ کا اپنا خیال اس باب میں کیا تھا۔ عبداللہ بن احمد بن حنبل نے زوائد الزہد میں، اور ابن المنذر،

ابن ابی شیبہ اور ابن سعد نے اپنی کتابوں میں مسروق کی روایت نقل کی ہے کہ حضرت عائشہؓ جب تلاوت قرآن کرتے ہوئے اس آیت (وَقَرۡنَ فِیۡ بُیُوۡتِکُنَّ) پر پہنچتی تھیں تو بے اختیار رو پڑتی تھیں یہاں تک کہ ان کا دوپٹہ بھیگ جاتا تھا، کیونکہ اس پر انھیں اپنی وہ غلطی یاد آجاتی تھی جو ان سے جنگ جمل میں ہوئی تھی۔''

(تفہیم القرآن ۴/۹۰-۹۱، حاشیہ ۴۸)

۲۔ فاضل مضمون نگار نے لکھا ہے:

''اگلا جملہ بھی اللہ کا قول ہے: 'لَیۡسَ الذَّکَرُ کَالۡاُنۡثٰی' (وہ لڑکا جو تیرے ذہن میں ہے، اس لڑکی کی طرح نہیں)۔ یعنی جس لڑکے کی تمنا اور طلب تو نے کی تھی، وہ اس لڑکی کے مانند نہیں جو تجھے عطا کی گئی ہے مقام افسوس ہے کہ اردو کے اکثر مترجمین نے اپنے ذہنی پس منظر کی وجہ سے اس جملے کا غلط ترجمہ کیا ہے۔ صرف مولانا احمد رضا خان بریلوی، مولانا شبیر احمد عثمانی اور مولانا عبدالماجد دریا آبادی نے صحیح ترجمہ کیا ہے۔ علم بیان میں مشبہ اور مشبہ بہ کے قاعدے کے مطابق یہ ترجمہ کہ ''لڑکا لڑکی نہیں ہوتا''، قطعی غلط ہے۔'' (ماہنامہ اشراق، نومبر ۲۰۱۱ء، ۵۹)

راقم کو اس بات سے اتفاق نہیں کہ 'لَیۡسَ الذَّکَرُ کَالۡاُنۡثٰی' اللہ کا قول ہے۔ 'اِنِّیۡ وَضَعۡتُهَاۤ اُنۡثٰی'* کی طرح 'لَیۡسَ الذَّکَرُ کَالۡاُنۡثٰی' بھی زوجۂ عمران کا قول ہے، نہ کہ اللہ کا۔ ان دونوں فقروں کے درمیان 'وَاللّٰهُ اَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ'** جملۂ معترضہ ہے اور وہ اللہ کا قول ہے۔ اس کی متعدد نظیریں قرآن میں موجود ہیں۔ اسی سورہ میں ٹھیک زیر بحث آیت کے نیچے حضرت مریم کا یہ قول نقل ہوا ہے: 'قَالَتۡ هُوَ مِنۡ عِنۡدِ اللّٰهِ'***۔ آگے کا جملہ 'اِنَّ اللّٰهَ یَرۡزُقُ مَنۡ یَّشَآءُ بِغَیۡرِ حِسَابٍ'**** جملۂ معترضہ ہے اور یہ اللہ کا قول ہے۔

فاضل مضمون نگار نے 'لَیۡسَ الذَّکَرُ کَالۡاُنۡثٰی' کا جو مفہوم قوسین میں بیان کیا ہے، اس سے بھی مجھے اتفاق نہیں۔ اس مفہوم سے آیت کا مطلب ہی الٹ گیا ہے۔ میں نے 'لَیۡسَ الذَّکَرُ کَالۡاُنۡثٰی' (لڑکا لڑکی کی طرح نہیں) کا مفہوم بیان کرتے ہوئے اپنی تفسیر میں لکھا ہے:

''اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ لڑکا لڑکی کی طرح نہیں ہوتا کہ کسی ایک مقام تک محدود ہو کر رہے، وہ کسی رکاوٹ کے بغیر ہر کام آسانی کے ساتھ کر سکتا ہے اور ہر شخص سے کسی روک ٹوک کے بغیر مل سکتا ہے، جب کہ لڑکی ایسا نہیں کر سکتی ہے۔'' (تفسیر میزان القرآن ۱/۳۵۶ حاشیہ ۲۶)

---

* آل عمران ۳:۳۶۔ ''میں نے تو وہ حمل لڑکی جنی۔''

** آل عمران ۳:۳۶۔ ''حالاں کہ اللہ تعالیٰ زیادہ جانتا ہے جو اس نے جنی۔''

*** آل عمران ۳:۳۷۔ ''اس نے کہا کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے۔''

**** آل عمران ۳:۳۷۔ ''بے شک، اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے، بغیر حساب کے رزق عطا فرماتا ہے۔''

۳۔ فاضل مضمون نگار نے لکھا ہے کہ حضرت مریم نبی تھیں، اور اس سلسلے میں انھوں نے علامہ ابن حزم کی رائے نقل کی ہے۔ لیکن یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ فرشتے کا حضرت مریم کے پاس آنا اس بات کا ثبوت نہیں کہ وہ نبی تھیں۔ حضرت زکریا کے پاس بھی فرشتہ آیا تھا تاکہ انھیں اولاد کی بشارت دے، جیسا کہ قرآن (آل عمران ۳:۳۹) اور انجیل (لوقا ۱: ۵-۱۰) میں مذکور ہے، لیکن اس کے باوجود وہ نبی نہیں تھے، بلکہ اپنی قوم کے کاہن تھے، اس سلسلے میں موصوف نے جو دوسرے دلائل دیے ہیں، وہ بہت کمزور ہیں۔ حضرت مریم کے نبی نہ ہونے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ انھوں نے دوسرے نبیوں کی طرح، کار نبوت انجام نہیں دیا۔ اگر وہ نبی ہوتیں تو حضرت یحییٰ کی طرح جوان کے ہم عصر تھے، دعوت و ارشاد کا کام کرتیں، لیکن اس سلسلے میں قرآن اور انجیل، دونوں خاموش ہیں۔

۴۔ فاضل مضمون نگار نے سورۂ مریم کی آیت ۲۲ کی وضاحت میں مولانا آزادؒ کی تفسیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ دور دراز جگہ (مَکَانًا قَصِیًّا) سے مراد ناصرہ ہے جو یروشلم کے شمال مشرق میں ہے۔* لیکن اس حوالے کو نقل کرنے میں موصوف سے زبردست سہو ہوا ہے۔ منقولہ حوالے کا تعلق 'مَکَانًا قَصِیًّا' (مریم، آیت ۲۲) کے بجائے 'مَکَانًا شَرْقِیًّا' (آیت ۱۶) سے ہے۔ مولانا آزاد کی پوری عبارت اس طرح ہے:

"آیت ۱۶ میں "مَکَانًا شَرْقِیًّا" کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت مریم ہیکل چھوڑ کر جہاں ان کی پرورش ہوئی تھی، اپنے آبائی وطن ناصرہ میں چلی گئیں۔ یہ یروشلم کے شمال مشرق میں واقع ہے اور باشندگان یروشلم کے لیے مشرق کا حکم رکھتا ہے۔ انجیل سے اس کی تصدیق ہوتی ہے، کیوں کہ وہ اس معاملے کا محل وقوع ناصرہ ہی بتلاتے ہیں۔" (ترجمان القرآن ۴/۱۰۳۸، اساھتیہ اکادمی دہلی، ۱۹۸۰ء، اضافی حواشی)

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر میں "مَکَانًا قَصِیًّا" سے کوئی بحث نہیں کی ہے۔ دوسرے مفسرین نے انجیل کی پیروی کرتے ہوئے اس سے بیت اللحم مراد لیا ہے۔** راقم نے اس خیال سے اختلاف کرتے ہوئے لکھا ہے:

"اکثر مفسرین نے "مَکَانًا قَصِیًّا" (دور کے مقام) سے بیت اللحم مراد لیا ہے تاکہ حمل کی وجہ سے وہ جس ذہنی پریشانی اور قلبی اذیت میں مبتلا تھیں اس سے نجات مل سکے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ بیت اللحم میں جا کر ان کا حمل بڑی آسانی سے سب پر ظاہر ہو جاتا اور بچے کی ولادت سے پہلے ہی ان کی زندگی وبال جان بن جاتی۔ حضرت مریم ہو سکتا تھا کہ وہ کسی ایسی جگہ چلی جائیں جو اجنبی اور سنسان ہو۔ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کیا جیسا کہ اگلی آیت (فَاَجَآءَ ھَا الْمَخَاضُ اِلٰی جِذْعِ النَّخْلَةِ)*** سے بالکل واضح ہے۔"

---

* ماہنامہ اشراق، نومبر ۲۰۱۱ء، ۶۳۔

** تفہیم القرآن، مولانا مودودیؒ ۳/۶۴، حاشیہ ۱۶۔ تدبر قرآن، مولانا اصلاحیؒ ۴/۶۶۵۔

(تفسیر میزان القرآن ۲/ ۵۴۳، حاشیہ نمبر ۸)

سورۂ مومنون (۲۳) کی آیت ۵۰ 'وَاٰوَیۡنٰهُمَاۤ اِلٰی رَبۡوَۃٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَّمَعِیۡنٍ'* سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔ حضرت مریم نے وضع حمل کے وقت جس کھجور کے درخت کا سہارا لیا تھا، وہ اسی ٹیلے (ربوہ) پر رہا ہوگا، جہاں ایک چشمہ بھی رواں تھا، جیسا کہ سورۂ مومنون کی مذکورہ آیت میں ہے۔

۵۔ فاضل مضمون نگار نے سورۂ مریم (۱۹) کی آیت (۲۴) 'فَنَادٰىهَا مِنۡ تَحۡتِهَاۤ اَلَّا تَحۡزَنِیۡ قَدۡ جَعَلَ رَبُّكِ تَحۡتَكِ سَرِیًّا' کا ترجمہ کیا ہے: ''اس وقت ان کے نیچے کی جانب فرشتے نے ان کو آواز دی کہ غم نہ کر تیرے پروردگار نے تمھارے لیے نیچے ایک چشمہ پیدا کر دیا ہے''** ۔ اکثر مفسرین نے 'فَنَادٰىهَا' کا فاعل فرشتے ہی کو قرار دیا ہے، لیکن راقم نے اس خیال سے اختلاف کرتے ہوئے اپنی تفسیر میں لکھا ہے:

''زیادہ تر مفسرین نے ''فَنَادٰىهَا'' میں 'نَادٰی' کا فاعل فرشتہ اور ''مِنۡ تَحۡتِهَا'' میں ضمیر کا مرجع ''نَخۡلَة'' کو قرار دیا ہے۔ اور مفسرین نے بھی اسی خیال کو ترجیح دی ہے۔ (دیکھیں تفہیم القرآن و تدبر قرآن وغیرہ)۔ بعض مفسرین کے خیال میں ضمیر ''هَا'' کا مرجع 'پائنتی' ہے (تفہیم القرآن)۔ راقم کو ان تاویلات سے اختلاف ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ ''نَادٰی'' کا فاعل شکم مادر میں موجود بچہ یعنی حضرت عیسیٰ، اور ''مِنۡ تَحۡتِهَا'' کی ضمیر کا مرجع شکم مادر ہے جس کے اندر سے بچے نے آواز دی۔ اس خیال کی تائید آگے کی آیت ۲۹ سے ہوتی ہے۔ ولادت کے وقت شکم کے اندر سے آنے والی ندا سن کر حضرت مریم کے مضطرب قلب کو بڑا سکون ملا اور انھیں یقین ہو گیا کہ یہ بچہ غیر معمولی کمالات کا حامل ہے۔ چنانچہ جب وہ اسے اپنی گود میں لیے ہوئے اپنی قوم کے پاس پہنچیں اور قوم کے بزرگوں نے انھیں کوسنا شروع کیا تو انھوں نے بچے کی طرف اشارہ کیا کہ اس سے پوچھو کہ یہ کیا معاملہ ہے، اور پھر بچے نے تقریر شروع کر دی (انی عبداللہ.....)۔ اگر حضرت مریم کو ولادت کے وقت اس غیر معمولی تکلم کا تجربہ نہ ہوا ہوتا تو وہ بچے کی طرف ہرگز اشارہ نہ کرتیں۔'' (تفسیر میزان القرآن ۲/ ۵۴۳، حاشیہ نمبر ۱۱)

۶۔ فاضل مضمون نگار نے لکھا ہے:

''سب باتیں معمول سے ہٹ کر ہو رہی ہیں۔ چشمہ اور کھجوریں صرف کھانے پینے کے لحاظ سے وجہ تسکین نہ تھیں، بلکہ یہ دونوں معجزے یہ ثبوت دے رہے تھے کہ مریم پاک باز ہیں اور ان کا کردار شک وشبہ سے بالاتر ہے۔ اللہ تعالیٰ مریم کو تسلی دیتا ہے کہ جس طرح وہ اسباب کے بغیر پانی اور کھجور کو وجود میں لا سکتا ہے، بالکل اسی طرح وہ

*** مریم ۱۹: ۲۳۔ ''پس دردزہ اس کو کھجور کے تنے کے پاس لے گیا۔''

* ''اور ہم نے ان دونوں کو ایک ایسی بلند زمین پر پناہ دی جو بسنے کے قابل اور بہتے ہوئے چشمے والی تھی۔''

** ماہنامہ اشراق، نومبر ۲۰۱۱ء، ۶۳۔

بغیر باپ کے بچہ بھی پیدا کر سکتا ہے۔'' (ماہنامہ اشراق، نومبر ۲۰۱۱ء، ۶۴)

مذکورہ اقتباس سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت مریم وضع حمل کے وقت جس جگہ ٹھیری تھیں، وہاں پہلے سے کھجور کا درخت موجود نہیں تھا، لیکن قرآن کا بیان اس کے برعکس ہے، اس کے الفاظ ہیں: 'فَاَجَآءَ هَا الْمَخَاضُ اِلٰى جِذْعِ النَّخْلَةِ'* (پس دردزہ اسے کھجور کے تنے کے پاس لے گیا (تاکہ وہ وضع حمل کے وقت اس کا سہارا لے سکیں)۔ الفاظ آیت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ درخت پہلے سے موجود تھا۔ اس کے ماقبل اور مابعد کی آیات میں ایسا کوئی قرینہ نہیں جس سے اس بات کی نفی ہوتی ہو۔

رہا پانی، یعنی چشمے کی بات تو اس بات میں اختلاف کی گنجایش ہے۔ 'تَحْتَكِ سَرِيًّا' (آیت ۲۴) کا ایک مطلب یہ ہے کہ وہاں پہلے سے کوئی چشمہ موجود نہیں تھا، اللہ نے اسے اپنی قدرت سے پیدا کر دیا، اور اس مطلب کی بھی گنجایش ہے کہ ان کے نیچے، یعنی نشیب کی جانب سے پہلے ایک چشمہ رواں تھا، لیکن وہ اس سے بے خبر تھیں، میرے نزدیک یہ دوسرا مطلب ہی درست ہے۔ سورۂ مومنون (۲۳) کی آیت ۵۰ سے، جس کا ذکر میں اس سے پہلے کر چکا ہوں، اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

۷۔ فاضل مضمون نگار نے لکھا ہے:

> ''قرآن نے جن چیدہ انبیا کا ذکر کیا ہے، ان کی مائیں، بہنیں، اور بیٹیاں پرورش و تربیت کے مرحلہ سے لے کر حق و باطل کی آویزش کے مرحلہ تک ان کے مشن کو آگے بڑھانے اور عدل و انصاف پر مبنی نظام کے قائم کرنے میں ان کے پہلو بہ پہلو شریک رہیں۔ انھوں نے دینی، معاشرتی اور سیاسی سرگرمیوں میں ان کا ساتھ دیا۔''
>
> (ماہنامہ اشراق، نومبر ۲۰۱۱ء، ۶۶-۶۷)

مذکورہ عبارت کسی تاریخی ثبوت و شہادت سے خالی حد درجہ مغالطہ انگیز ہے۔ کوئی ایک مثال تو دی جاتی کہ دیکھو اللہ کے فلاں نبی کی مائیں اور ان کی بہنیں اور ان کی بیٹیاں عدل و انصاف پر مبنی نظام قائم کرنے میں ان کے شانہ بہ شانہ شریک تھیں۔ مشکل یہ ہے کہ پروفیسر موصوف خدا کے دین کو بس ایک سیاسی نظام سمجھتے ہیں، اور مولانا مودودیؒ کی اتباع میں کسی استثنا کے بغیر تمام انبیا کا مشن عدل اجتماعی کے نظام کی اقامت قرار دیتے ہیں۔ لیکن درحقیقت تمام انبیا کا مشن اقامت توحید کے سوا اور کچھ نہ تھا، جیسا کہ قرآن میں متعدد جگہوں پر ارشاد ہوا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے: 'يٰقَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ'** ''اے میری قوم کے لوگو، اللہ ہی کی عبادت کرو، اس کے سوا تمھارا

---

* مریم ۱۹: ۲۳۔

** (الاعراف ۷: ۵۹-۸۵)

کوئی معبود نہیں ہے...۔'' دوسری جگہ ہے:

قُلْ يَآاَيُّهَا النَّاسُ اِنْ كُنْتُمْ فِىْ شَكٍّ مِّنْ دِيْنِىْ فَلَآ اَعْبُدُ الَّذِيْنَ تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلٰكِنْ اَعْبُدُ اللّٰهَ الَّذِىْ يَتَوَفّٰكُمْ وَاُمِرْتُ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ. وَاَنْ اَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّيْنِ حَنِيْفًا وَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ. وَلَا تَدْعُ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَاِنْ فَعَلْتَ فَاِنَّكَ اِذًا مِّنَ الظّٰلِمِيْنَ. وَاِنْ يَّمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهٗٓ اِلَّا هُوَ وَاِنْ يُّرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَآدَّ لِفَضْلِهٖ يُصِيْبُ بِهٖ مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ وَهُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ. (یونس ۱۰: ۱۰۴-۱۰۷)

''(اے نبی امی) کہہ دو، اے لوگو! اگر تم میرے دین کے بارے میں (ابھی تک) متردد ہو تو (جان لو کہ) تم اللہ کے سوا جن کی عبادت کرتے ہو، میں ان کی عبادت نہیں کرتا، بلکہ اس اللہ کی عبادت کرتا ہوں جو تمھیں وفات دیتا ہے، اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں یقین رکھنے والوں میں سے ہوں، اور یہ بھی حکم ہوا ہے کہ یک سو ہو کر (خدا کی) اطاعت پر اپنے آپ کو قائم رکھو اور مشرکوں میں سے نہ ہو جاؤ (کہ غیر خدا کی اطاعت کرنے لگو)۔ اور اللہ کو چھوڑ کر ان کو نہ پکارو جو نہ تم کو فائدہ پہنچا سکتے ہیں اور نہ نقصان۔ اگر تم نے ایسا کیا (یعنی غیر خدا کو پکارا) تو مشرکوں میں شامل ہو جاؤ گے۔ اور اگر اللہ تمھیں کسی تکلیف میں ڈال دے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں، اور اگر تم کو کوئی بھلائی پہنچانا چاہے تو کوئی اس کے فضل کو روکنے والا بھی نہیں، اور وہ اپنے بندوں میں سے جس کو چاہتا ہے، اپنے فضل سے نوازتا ہے، اور وہ بڑا بخشنے والا اور مہربان ہے۔''

عدل اجتماعی کے نظام کی اقامت کی بات تو اس وقت کی ہے جب مدعو قوم کی غالب تعداد خدائی دین، یعنی توحید کو قبول کر لے اور سماج میں شرک کی جگہ توحید کو غلبہ حاصل ہو جائے۔ توحیدی غلبہ کے بغیر عدل اجتماعی کے نظام کا قیام ممکن نہیں ہے۔

۸۔ سیاست دین اسلام کا ایک شعبہ ہے، نہ کہ کل دین، اور سیاست کا واضح مطلب اقتدار و حکومت ہے۔ لیکن فاضل مضمون نگار نے دین اسلام کے سارے اجزاے ترکیبی کو ''سیاسی سرگرمیاں'' قرار دیا ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

''جن واقعات کا تعلق دین کی جستجو، اس کی حوصلہ افزائی کرنے، نئے دین میں داخل ہونے، اس کی طرف دعوت

دینے، اس کی خاطر مشکلات کا سامنا کرنے، وطن سے ہجرت کرنے، بیعت کرنے اور اس دین کے دفاع کی خاطر جہاد کرنے سے ہو، ان سب کو سیاسی سرگرمیاں سمجھا جائے گا۔'' (ماہنامہ اشراق، نومبر ۲۰۱۱ء، ۶۶)

یہ حد درجہ مبالغہ آمیز خیال ہے۔ میں نہایت ادب سے پروفیسر موصوف کی خدمت میں عرض کروں گا کہ وہ اسلام کی تعبیر و تشریح میں غلو سے پرہیز کریں۔ خدا کے دین کے ہر جز کو وہی جگہ دیں جو قرآن و سنت کے واضح نصوص میں دی گئی ہے، اس میں افراط و تفریط کا رجحان غلط اور سخت مضرت رساں ہے۔ 'تمکن فی الارض' یعنی اقتدار و حکومت اہل ایمان کا بنیادی ہدف نہیں، بلکہ دوسری نعمتوں کی طرح یہ چیز بھی اللہ تعالیٰ کی عطا و بخشش ہے جو اعمال صالحہ کے نتیجے میں اس کے صالح بندوں کو ہر دور میں ملتی رہی ہے۔ فرمایا ہے:

وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ. وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ. (النور۲۴: ۵۵-۵۶)

''تم میں سے جو لوگ ایمان لائے اور انھوں نے نیک کام کیے، ان سے اللہ کا وعدہ ہے کہ وہ انھیں زمین میں اقتدار (یعنی حکومت) عطا کرے گا، جیسا کہ ان سے پہلے کے لوگوں کو (جو صاحب ایمان و عمل تھے) اس نے اقتدار عطا کیا، اور ان کے اس دین کو جسے ان کے لیے پسند کیا (سرزمین عرب میں خوب اچھی طرح) جما دے گا اور ان کے خوف کو (جس میں وہ اب تک مبتلا رہے ہیں) امن سے بدل دے گا۔ (بشرط یہ کہ) وہ میری ہی عبادت کریں، کسی کو میرا شریک نہ ٹھہرائیں، اور جو اس (احسان) کے بعد ناشکری کریں گے (یعنی میری خالص عبادت چھوڑ کر شرک کریں گے) تو یہی لوگ نافرمان ہیں۔ اور (تمھیں تاکید کی جاتی ہے کہ) نماز کا اہتمام کرو اور (خوش دلی سے) زکوٰۃ دو، اور رسول کی اطاعت کرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے (یعنی اللہ کے فضل و کرم کے مستحق ٹھہرو)۔''

معلوم ہوا کہ مسلمانوں کا کام حکومت قائم کرنے کے لیے جدوجہد کرنا نہیں کہ یہ اہل دنیا کا دستور العمل ہے، بلکہ

اعمال صالحہ کے ذریعے سے اللہ کی خوشنودی حاصل کرنا اور معاشرے کی اصلاح کر کے اسے ایک توحیدی معاشرہ بنانا ہے۔ جب اس کار خیر سے خوش ہو کر اللہ مالک الملک* اقتدار عطا فرما دے تو پھر اس کی زمین پر عدل و قسط پر مبنی نظام قائم کرنا اہل ایمان کی ذمہ داری ہے، جیسا کہ قرآن میں داؤد علیہ السلام کے ذکر میں فرمایا گیا ہے:

یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلۡنٰكَ خَلِيۡفَةً فِى الۡاَرۡضِ فَاحۡكُمۡ بَيۡنَ النَّاسِ بِالۡحَقِّ. (ص ۲۶:۳۸)

''اے داؤد، ہم نے تمھیں زمین میں خلیفہ (یعنی صاحب اقتدار) بنایا ہے، تو لوگوں کے درمیان حق (و عدل) کے مطابق فیصلہ کرو۔''

اس آیت سے بالکل واضح ہے کہ داؤد علیہ السلام نے جدوجہد کر کے حکومت حاصل نہیں کی، بلکہ اللہ نے انھیں عطا کی تھی۔ اس ''عطا'' کا مطلب یہ ہے کہ پہلے اللہ نے انھیں علم و حکمت سے نوازا اور پھر وہ موافق حالات پیدا کر دیے کہ وہ اقتدار کے مالک بن گئے۔**

جس طرح اللہ تعالیٰ اس سے پہلے اہل ایمان کو ملک و اقتدار عطا کر چکا ہے، اسی طرح آج بھی عطا کرے گا، بشرط یہ کہ مسلمان من حیث الجماعت اپنے انفرادی اور اجتماعی اعمال سے ثابت کر دیں کہ اگر اس نے انھیں ملک و اقتدار عطا کیا تو وہ لوگوں کے معاملات میں دیانت دار، عدل گستر، اور دوسرے انسانی گروہوں کے مقابلے میں زیادہ بہتر طور پر حکومت کرنے والے ہوں گے۔ یوسف علیہ السلام کے لفظوں میں: 'اِنِّىۡ حَفِيۡظٌ عَلِيۡمٌ'*** (میں حفیظ اور علیم ہوں (یعنی بہترین نگران اور نظم و انتظام کا وافر علم رکھتا ہوں))۔

امید ہے کہ پروفیسر موصوف میری ان معروضات کو تنقید کے بجائے ایک دینی بھائی کی خیر خواہی پر محمول فرمائیں گے۔

---

* آل عمران ۳:۲۶۔

** البقرہ ۲:۲۵۱۔

*** یوسف ۱۲:۵۵۔

پروفیسر خورشید عالم

جواب استدراک

جامعہ ہمدرد نیو دلی (بھارت) کے پروفیسر الطاف احمد اعظمی صاحب نے ''اشراق'' میں شائع میرے مضمون ''عہد رسالت میں خواتین کا سیاسی کردار'' کی دوسری قسط کی بعض باتوں کو محل نظر قرار دیا ہے اور اپنی نگارشات کو ''استدراک'' کا عنوان دیا ہے۔ اس سلسلہ میں چند گزارشات پیش خدمت ہیں۔

کیا ہی اچھا ہوتا وہ میرے مضمون کی پانچ قسطوں کا مطالعہ کرتے اور پھر تبصرے سے نوازتے۔ اس طرح ان کو بعض اعتراضات کا جواب بھی مل جاتا، خصوصاً اس بات کا کہ سیدہ عائشہ صدیقہؓ جنگ جمل کو یاد کر کے روتی تھیں۔ وہ روتی اس لیے نہیں تھیں کہ انھوں نے اصلاح کی خاطر خروج کیوں کیا؟ بلکہ اس لیے روتی تھیں کہ اس میں ان کی خواہش کے برعکس مسلمانوں کا خون بہا اور اس بات پر حضرت علیؓ بھی نادم تھے۔

محترم پروفیسر صاحب کے اعتراضات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: پہلی قسم کے اعتراضات اس مائنڈ سیٹ کا نتیجہ ہیں کہ مرد کو محض مرد ہونے کی حیثیت سے عورت پر فضیلت حاصل ہے۔ پہلے تین اعتراضات اسی سوچ کا نتیجہ ہیں، اور یہ سوچ حکمت قرآن سے متصادم ہے جس میں فضیلت کا معیار تقویٰ ہے نہ کہ جنس۔ اعتراض نمبر ۷ بھی اسی زمرے میں شامل ہے، باقی کے تین اعتراضات سورۂ مریم کی تفسیر کے بارے میں ہیں۔ جو خالص علمی اعتراضات ہیں۔

اعتراض نمبر ۴ کے بارے میں پروفیسر صاحب نے بالکل درست کہا کہ مولانا آزاد کے حوالہ میں مجھ سے سہو ہوا ہے، میں اس کے لیے معذرت طلب ہوں اور ان کی نشان دہی کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ میں ان کے تبصرہ کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہوں۔ کم از کم انھوں نے میرے اس مضمون کو اس قابل تو سمجھا۔

محترم پروفیسر صاحب نے مضمون کا آغاز عورت کی حکمرانی کے جواز اور عدم جواز سے کیا ہے۔ میرے مضمون کا حوالہ انھوں نے جو دیا ہے وہ پہلی قسط کے تسلسل سے کاٹ کر دیا ہے۔ مضمون کی پہلی قسط کے آخر میں میں نے ''ملکۂ سبا'' کا ذیلی عنوان باندھا ہے۔ قرآن حکیم نے سورۂ نمل (۲۷) کی آیت ۲۰ سے لے کر آیت ۴۴ تک ملکۂ سبا کا ذکر قدرے تفصیل سے کیا ہے۔ قرآن نے یہ تذکرہ مدحیہ انداز میں کیا ہے۔ مثلاً ہدہد کا یہ قول ''میں نے ایک عورت دیکھی جو ان پر حکمرانی کرتی ہے، اس کے پاس اللہ کا دیا سب کچھ ہے اور اس کا ایک بڑا تخت ہے۔ برائی اس کی یہ ہے کہ وہ اللہ کو چھوڑ کر سورج کو سجدہ کرتی ہے*''۔ حضرت سلیمان نے ہدہد کے ذریعے سے ملکہ کو خط بھیجا۔ پیغام یہ تھا کہ سرکشی نہ کرو اور مسلمان ہو کر میرے پاس حاضر ہو جاؤ۔ ملکہ نے اس خط کو 'کتاب کریم' (باوقعت خط) کا نام دیا اور اہل دربار سے اس کے بارے میں مشورہ کیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خط کے مضمون اور خط لکھنے والے کے بارے میں اس کے دل میں عزت پہلے سے موجود تھی۔ قاضی ابن العربی نے ''احکام القرآن'' میں لکھا ہے: ''علما کا قول ہے کہ سب سے پہلے بلقیس نے مشاورت کی طرح ڈالی'' ملکہ نے اہل رائے کا مشورہ رد کر دیا، کیونکہ وہ آمادہ بہ جنگ تھے اور وہ اپنی رعایا کو جنگ کی آگ میں جھونکنا نہیں چاہتی تھیں، کیونکہ بادشاہ جب کسی بستی میں داخل ہوتے ہیں تو اسے تباہ و برباد کر دیتے ہیں۔ اس نے حضرت سلیمان کی طرف بیش بہا تحفے بھیج کر آزمایا کہ آیا ان کو ملک گیری کی ہوس ہے یا ایک عقیدے کی خاطر برسر پیکار ہیں۔ جب اسے یقین ہو گیا کہ یہ عقیدے کا معاملہ ہے تو اس نے پل بھر دیر نہ کی اور حضرت سلیمان کی خدمت میں حاضر ہو کر اسلام قبول کیا اور اپنی غلطی کا اعتراف کرتے ہوئے کہا:

> ''میرے رب، میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا ہے، میں سلیمان کے ساتھ اس اللہ کے سامنے سر تسلیم خم کرتی ہوں جو سارے جہان کا پالنہار ہے''۔ (النمل ۲۷: ۴۴)

ملکۂ سبا کا قصہ بیان کرتے ہوئے توصیف کا انداز اختیار کیا گیا ہے۔ امام طبری، امام زمخشری، امام رازی، امام بغوی، ابن کثیر، امام شوکانی، ابوحیان، محمود آلوسی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی کے بیان کے مطابق حضرت سلیمان نے ملکۂ بلقیس سے شادی کر لی تھی اور انھیں یمن کی حکومت پر برقرار رکھا۔ اس تفصیل کے بعد میں نے علامہ یوسف علی کا حوالہ نقل کیا ہے۔ کیا قرآن نے ملکۂ سبا کی حکمرانی کا توصیفی انداز میں ذکر نہیں کیا؟ کیا حضرت سلیمان نے ان کو یمن کی حکومت پر برقرار نہیں رکھا؟ محترم پروفیسر اور کون سی دلیل مانگتے ہیں؟

پروفیسر صاحب کو سورۂ نور (۲۴) کی آیت ۵۵ کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں: ''جو لوگ تم میں سے ایمان لائے اور نیک کام کرتے رہے، ان سے اللہ کا وعدہ ہے کہ ان کو ملک کا حاکم بنا دے گا جیسا ان سے پہلے لوگوں کو حاکم بنایا تھا،

* النمل ۲۷: ۲۳-۲۴۔

اوران کے دین کو، جسے اس نے ان کے لیے پسند کیا ہے، مستحکم و پائدار کرے گا''۔ کیا اس آیت میں 'اٰمَنُوا مِنۡکُمۡ ' میں صرف مرد شامل ہیں، خواتین نہیں؟

کیا سورۂ احزاب (۳۳) کی آیت ۷۲ میں خلافت ارضی کی جو امانت انسان نے قبول کی، اس میں لفظ ''انسان'' میں صرف مرد شامل ہیں، خواتین نہیں؟ حاکم کا کام امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ سورۂ توبہ (۹) کی آیت ۷۱ میں اللہ کا ارشاد ہے:

''اور مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے دوست ہیں کہ اچھے کام کرنے کو کہتے ہیں اور بری باتوں سے منع کرتے ہیں اور نماز پڑھتے اور زکوٰۃ دیتے اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں''۔

یہ سب کام حاکموں کے کرنے کے ہیں۔ اگر سورۂ نور کی آیت کو اس آیت سے ملا کر سمجھا جائے تو نتیجہ نکلتا ہے کہ حکمرانی میں قرآن نے مرد اور عورت کے درمیان کوئی امتیاز نہیں برتا، اور جب وہ حکمرانی کریں گے تو مل جل کر یہ کام کریں گے۔

پروفیسر صاحب نے اپنی سوچ کی تائید میں قرآن حکیم سے دو دلائل پیش کیے ہیں:

۱۔ گھر کا کفیل (قوام) عورتوں کی بجائے مردوں کو بنایا گیا ہے۔ بالکل کھلی بات ہے کہ جب ایک عورت عام حالات میں گھر کی قوام نہیں ہو سکتی تو کسی اسلامی ریاست کی حکمران کیونکر ہو سکتی ہے؟

۲۔ لفظ ''قوام'' سے مراد پروفیسر صاحب نے حاکم کے لیے ہیں اور اسی مفہوم پر انھوں نے اپنی دلیل کی بنیاد رکھی ہے۔ آیت میں لفظ 'قَوَّام' مطلقاً استعمال نہیں ہوا، بلکہ اس کے بعد حرف جار 'علٰی' کا صلہ ہے۔ جس طرح انگریزی زبان میں حرف جار (Preposition) لگنے کے بعد یا تو معنی میں تخصیص ہو جاتی ہے یا معنی بالکل بدل جاتے ہیں، اسی طرح عربی میں بھی معنی کی تخصیص ہو جاتی ہے۔ 'قام علی الأمر' اور 'قام بالأمر' کے معنوں میں فرق ہے۔ 'قام علی الأمر' کے معنی ہیں: خیال رکھنا اور 'قام بالامر' کے معنی ہیں، انتظام کرنا۔ چنانچہ عربی محاورے میں کہا جاتا ہے: 'قام الرجل علی المرأۃ' یعنی مرد نے عورت کی مالی کفالت کی۔ یہ لفظ مطلقاً استعمال نہیں ہوا، یہاں بیوی کے بارے میں استعمال ہوا ہے۔ اس کی تائید 'بِمَاۤ اَنۡفَقُوۡا مِنۡ اَمۡوَالِهِمۡ'* (کیونکہ وہ اپنا مال خرچ کرتے ہیں) سے بھی ہوتی ہے۔ فقہا کا اتفاق ہے کہ اگر میاں بیوی کی کفالت نہ کر سکے تو وہ قوامیت کا حق کھو دیتا ہے اور بیوی اس سے جان چھڑا سکتی ہے۔ آج کل ہمارے گھروں میں جو لڑکیاں کام کرتی ہیں، ان کے والد اکثر و بیشتر نشہ

---

* النساء ۴: ۳۴۔

کرتے ہیں اور کوئی کام نہیں کرتے۔ کیا ہم اس کے باوجود ان کو قوام مان سکتے ہیں؟

معنوی اعتبار سے میاں بیوی کے تعلقات حاکم و محکوم کے نہیں، بلکہ ایک ساتھی اور شریک حیات کے ہیں، اسی لیے قرآن نے بیوی کے لیے 'صاحبہ' اور 'زوج' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ کیا حاکم و محکوم کے تصور سے گھر میں پیار اور محبت، سکون اور اطمینان کی فضا قائم ہو سکتی ہے؟ ہاں، رفاقت اور باہمی مشورہ خاندانی نظام کی بقا کا ضامن ہے۔ قوامیت گھر کے اندر تقسیم کار کا ایک نظام ہے۔ جس خالق نے عورت پر تخلیق کا بوجھ ڈالا ہے، اسی خالق نے مرد پر نان و نفقہ کا بوجھ ڈال کر حساب برابر کر دیا ہے۔ یہ قوامیت تقسیم کار کی قوامیت ہے، جسے ماہرین عمرانیات 'Instrumental Gaurdian Ship' کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس قوامیت کا مطلب یہ نہیں کہ خاندان کے افراد اپنے ارادے اور اختیار سے کام نہ کر سکیں۔ یہ اشارہ کرتی ہے کہ میاں بیوی ایک دوسرے کے زوج ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے بغیر غیر مکمل ہیں۔ اور دونوں کو مل جل کر کام کرنا ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا قوامیت وجہ فضیلت ہے؟ آیۂ کریمہ میں نہ تو مرد کی فطری برتری کا بیان ہے اور نہ عورت کی کہتری کا۔ یہ محض ایک گھریلو نظام ہے۔ یہ قوامیت گھر کے اندر ہے۔ اگر کسی دفتر یا ادارے کی سربراہ عورت ہو تو کیا اس میں کام کرنے والے محض اس لیے اس کا حکم نہیں مانیں گے کہ اللہ نے قوامیت کا حق صرف مرد کو دیا ہے؟ حضرت عمرؓ نے شفاء بنت عبداللہ عدویہ کو مدینہ کے بازار کا محاسب مقرر کیا تو ان کا حکم مردوں اور عورتوں، سب پر چلتا تھا۔ ان تصریحات کی روشنی میں میں پروفیسر صاحب سے بصد ادب گزارش کروں گا کہ جو عورت گھر کو چلا سکتی ہے، وہ ملک بھی چلا سکتی ہے۔

اسی سوچ کے تحت پروفیسر صاحب نے سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۲۴۷ کا حوالہ دے کر کہا ہے کہ عورت حکمران نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ علم و جسم میں فوقیت نہیں رکھتی۔ آیت کا ترجمہ یوں ہے:

> ''اور ان کے نبی نے ان سے کہا کہ اللہ نے طالوت کو تم پر بادشاہ مقرر کیا ہے۔ وہ بولے کہ اسے ہم پر بادشاہی کرنے کا حق کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس سے بادشاہی کے زیادہ مستحق تو ہم ہیں اور اس کے پاس تو دولت کی وسعت نہیں۔ نبی نے کہا: اللہ نے اس کو تم پر منتخب فرمایا ہے، اس نے اسے علم اور جسم میں وسعت بخشی ہے۔''

بنو اسرائیل نے اعتراض اس لیے کیا کہ ان کے نزدیک مال و دولت میں وسعت عز و جاہ کا معیار تھا، کیونکہ طالوت بنو اسرائیل کے ایک چھوٹے سے قبیلے کے معمولی فرد تھے، ان میں بادشاہ بننے کی صلاحیت نہیں تھی۔ اس کے

جواب میں نبی نے کہا: ٹھیک ہے، ان کے پاس مال و دولت کی وسعت نہیں، مگر ان میں علمی اور جسمانی صلاحیت کی وسعت تو ہے۔ آیت میں بنو اسرائیل کے اعتراض کا جواب دیا گیا ہے، کوئی اصول بیان نہیں ہوا۔ اصول اگر نکلتا ہے تو وہ کشادہ نگہی اور علم و حقیقت پر مبنی ہوگا۔ خدا کا شکر ہے کہ پروفیسر صاحب عورت کی علمی صلاحیت کے قائل تو ہیں، ورنہ کہنے والے تو یہ بھی کہتے ہیں کہ عورت کم عقل ہوتی ہے۔ دوسرے جسم میں وسعت سے یہ مراد نہیں کہ بادشاہ پہلوان یا ویٹ لفٹر ہو، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ اس سلیم جسم کا مالک ہے جس میں عقل سلیم ہوتی ہے۔ سلیم جسم مرد کی طرح عورت کا بھی ہوتا ہے۔ صرف ماحول اور تربیت کا فرق ہے۔ دیہاتی معاشرے میں عورت مرد کے شانہ بشانہ کام کرتی ہے۔ دو دو تین تین کوس کے فاصلے سے سر پر گھڑے اٹھا کر لاتی ہے، چارے کا گٹھا سر پر اٹھاتی ہے، چارا بناتی ہے اور بچوں کی پرورش کرتی ہے۔ شہروں میں محنت کش خواتین سڑکوں پر روڑی کوٹتی ہیں اور سر پر آٹھ آٹھ دس دس اینٹیں اٹھا کر دوسری تیسری منزل پر چڑھتی ہیں۔ کیا ان کے کندھے ناتواں ہوتے ہیں؟ پروفیسر صاحب کی رائے کے مطابق ایک صاحب علم عورت اگر باکسر ہو اور جوڈو کراٹے جانتی ہو، وہ حکمرانی کی اہل ہو سکتی ہے۔ میں پروفیسر صاحب کی توجہ اس نقطے کی طرف مبذول کروانا چاہتا ہوں کہ بنو اسرائیل نے جنگ کے لیے ایک کمانڈر مقرر کرنے کی درخواست کی تھی جس کی وجہ سے 'بسطة فی الجسم' کا خاص طور پر ذکر کیا گیا۔ فوجی کمانڈر کے لیے ضروری ہے کہ اسے عسکری نظام کا پورا پورا علم ہو اور اس کے ساتھ جسمانی قوت بھی ہو جو اس دور میں عورتوں کو بھی اسی طرح حاصل ہیں، جس طرح مردوں کو۔

آیت کریمہ میں پہلے علم کی فراخی کا ذکر ہے، پھر جسم کی فراخی کا۔ یعنی اصل چیز علم کی فراخی ہے اور جسم کی فراخی اس کے تابع ہے۔ بقول سعدی:

توانا بود ہر کہ دانا بود

اور علامہ اقبال کا قول ہے:

قوت بے رائے جہل است و جنون

فاضل مضمون نگار فرماتے ہیں: ''قوم و ملت کے اجتماعی معاملات کا بار گراں عورت کے ناتواں کندھوں پر رکھا جائے، یہ اس پر ظلم عظیم ہوگا''۔ میری گزارش یہ ہے کہ یہ ظلم انسان نے بشمول مرد اور عورت اس وقت اپنی جان پر کیا، جب اس نے خلافت ارضی کی امانت کے بار گراں کو اپنے ناتواں کندھوں پر اٹھانا قبول کیا۔ تعلیم اور صحت کے شعبہ میں تو پروفیسر صاحب خود تسلیم کرتے ہیں کہ عورت دماغی اور جسمانی طور پر سربراہی کی اہلیت رکھتی ہے۔ سوال یہ ہے

کہ باقی شعبوں میں کیوں نہیں اہلیت رکھتی؟ دور حاضر میں خاتون نے ہر شعبہ میں اپنی اہلیت کا لوہا منوایا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کی حکمرانی کو اب تقریباً تسلیم کرلیا گیا ہے۔ اندرا گاندھی، بندرانائکے، مارگریٹ تھیچر اور بے نظیر بھٹو کو سب کامیاب حکمران تسلیم کرتے ہیں۔

اسی سوچ کے تحت فاضل مضمون نگار نے سورۂ احزاب (۳۳) کی آیات ۳۳-۳۴ کا حوالہ دے کر کہا ہے کہ عورت کی سرگرمیوں کا اصل مرکز اس کا گھر ہے، نہ کہ سیاسی جھمیلے۔ تعجب ہے ایک طرف تو وہ اس غلط فہمی کو دور کرنا چاہتے ہیں کہ وہ عورت کو گھر تک محدود کرنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف وہ اسے گھر تک محدود کرنے کے لیے آیات کا حوالہ دیتے ہیں۔

سورۂ احزاب (۳۳) کی ان آیات میں اللہ کا حکم ہے: 'وَقَرْنَ فِیْ بُیُوتِکُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاھِلِیَّۃِ الْاُوْلٰی' (اور اپنے گھروں میں ٹھیری رہو اور جس طرح پہلے زمانۂ جاہلیت میں بن سنور کر نکلا کرتی تھیں، اس طرح اب زینت دکھانے کے لیے مت نکلو)۔ اگر 'قَرْن' (ق کی زبر) کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی ہیں: 'قرار پکڑو' اور اگر 'قِرْن' زیر کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی ہیں: 'وقار سے رہو'۔ امام طبری فرماتے ہیں: ہمارے نزدیک 'قِــــرْن' والی قراءت زیادہ درست ہے، کیونکہ عربی محاورہ میں کہا جاتا ہے: 'وَقَرَ فی منزلہ' (وہ اپنے گھر میں باوقار رہوا)۔ میرے پاس ''تفسیر کشاف'' کا دارالمعرفہ بیروت لبنان کا مطبوعہ نسخہ ہے۔ اس نسخہ کے متن میں 'قِــرْن' لکھا ہوا ہے۔ امام راغب نے بھی اسے 'وَقَر' کے مادہ کے تحت بیان کیا ہے۔ امام بغوی ''معالم التنزیل'' میں فرماتے ہیں کہ علما کا قول ہے کہ صحیح ترین بات یہ ہے کہ یہ 'وَقَرَ' سے امر کا صیغہ ہے۔ سید محمد قطب شہید ''فی ظلال القرآن'' میں فرماتے ہیں کہ 'قِرْن' اصل میں 'وَقَرَ یَقِرُ' سے، یعنی بوجھل ہونا اور صاحب وقار ہونا۔ آیت کا سیاق وسباق بھی اس معنی کی تائید کرتا ہے۔ اس سے پہلے امہات المومنین نے زیادہ خرچ کا مطالبہ کیا، ایک ماہ بعد آیت تخییر نازل ہوئی۔ امہات المومنین کو اختیار دیا گیا کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کا یا دنیوی زندگی کا انتخاب کرلیں۔ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کا انتخاب کیا تو اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی۔ مقصد اس عدم اطمینان کو دور کرنا تھا جو ان کے دلوں میں بیدار ہو چکا تھا، فرمایا: اپنے گھروں میں باوقار طریقے سے رہو اور جو مالی وسائل میسر ہیں، ان پر قناعت کرو، گھر سے بار بار بن سنور کر نکلنا تمھارے وقار کے منافی ہے۔ اصل حکم گھر میں محبوس رہنے کا نہیں، بلکہ مطمئن زندگی بسر کرنے کا ہے۔ اس لیے تمام مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں لکھا ہے: ''مقصد امہات المومنین اور ان کے ساتھ دوسری عورتوں کو گھر میں جکڑنا نہیں''۔ مطلق خروج سے منع نہیں کیا گیا ہے، خودنمائی کی غرض سے باہر نکلنا منع کیا گیا ہے۔ اگر مراد خروج سے منع کرنا

ہوتا تو 'لَا تَبَرَّجْنَ ' کے بجائے 'لَا تَخْرُجْنَ ' ہوتا۔ گھروں میں وقار سے رہنے اور بناؤ سنگھار نہ دکھانے کو ایک جگہ جمع کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس غرض کے لیے گھر سے نہ نکلو۔ سورۂ نور (۲۴: ۶۰) میں 'غَيْرَ مُتَبَرِّجٰتٍ بِزِيْنَةٍ ' کا مطلب ہے: بشرطیکہ وہ عمر رسیدہ عورتیں اپنی زینت ظاہر نہ کریں۔

مردوں کو تعلیم دینا امہات المومنین کا وطیرہ رہا ہے۔ اس آیت سے اگلی آیت میں ہے: 'وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلٰى فِيْ بُيُوْتِكُنَّ مِنْ اٰيٰتِ اللّٰهِ'*۔ جن آیات کو ازواج مطہرات سنتیں تو ان کے لیے ضروری ہو جاتا کہ وہ اسے دوسروں تک پہنچائیں۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کرنے والے مردوں کی تعداد سو کے لگ بھگ ہے۔ بے شمار صحابیات اور تابعیات سے مردوں نے روایت کی ہے۔ تاریخ اس پر گواہ ہے کہ خواتین نماز اور حج کے لیے، غزوات میں شرکت کے لیے، عزیز و اقارب سے ملنے کے لیے، بیمار پرسی اور تعزیت کے لیے گھروں سے باہر نکلتی تھیں۔ مقام علم میں، مقام عبادت میں اور مقام جہاد میں ان کا خروج متعدد احادیث سے ثابت ہے۔ وہ ہر قسم کی سماجی اور معاشرتی سرگرمیوں میں حصہ لیتی تھیں۔ اس سلسلہ میں ''طبقات ابن سعد'' کی آٹھویں جلد، ''اسد الغابہ'' اور ''الاصابہ'' کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ دور حاضر میں مصر کے مصنف عمر رضا کحالہ نے ''اعلام النساء'' کی پانچ جلدوں میں عہد نبوت، اور عہد صحابہ سے لے کر دور حاضر کی خواتین کی سرگرمیوں کا ذکر کیا ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں سید قطب نے بڑی خوب صورت بات کہی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ''اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عورتیں بند رہیں اور باہر نہ نکلیں۔ یہ ایک لطیف اشارہ ہے کہ زندگی میں گھر اصل ٹھکانا ہے۔ جہاں انسان کو قرار ملتا ہے، باقی سب ٹھکانے عارضی ہیں، ان میں قیام بقدر ضرورت ہونا چاہیے۔ کام کے تحت گھر سے نکلنا جائز ہے، لیکن شوقیہ طور پر گھر سے نکلنا لعنت ہے**۔''

قرآن حکیم کی رو سے خواتین کو گھر میں بند کرنا ایک سزا ہے سورۂ نساء میں اللہ کا ارشاد ہے: اور تمھاری عورتوں میں سے جو عورتیں بدچلنی کی مرتکب ہوں تو چاہیے کہ اپنے آدمیوں میں سے چار آدمیوں کی ان پر گواہی لو۔ اگر چار گواہ گواہی دے دیں تو پھر ایسی عورتوں کو گھروں میں بند رکھو، یہاں تک کہ موت ان کی عمر پوری کر دے یا اللہ ان کے لیے کوئی دوسری راہ پیدا کر دے***۔

زیر بحث آیت کے سلسلہ میں فاضل مضمون نگار نے مولانا مودودی کا ایک اقتباس دیا ہے۔ اس کا تفصیلی جواب

---

* الاحزاب ۳۳: ۳۴۔ ''اور تمھارے گھروں میں اللہ کی آیات اور حکمت کی جو تعلیم ہوتی ہے، اس کا چرچا کرو۔''

** فی ظلال القرآن ۲۸۵۹/۵۔

*** النساء ۴: ۱۰۴۔

تو میرے اس مضمون کی آخری قسط میں موجود ہے۔ میں نے اس سلسلہ کی تمام روایات کو جمع کر کے ان کا تحقیقی مطالعہ کیا ہے۔ مولانا مودودی نے محض سطحی طور پر ان کا حوالہ دیا ہے۔ میں مختصراً یہ گزارش کروں گا کہ وہ روتی اس لیے تھیں کہ وہ جنگ نہیں کرنا چاہتی تھیں، بلکہ محض اصلاح کی طلب گار تھیں۔ حضرت علی بھی طرفین کے مقتولین کے پاس سے گزرنے کے بعد اپنی رانوں پر دو ہتڑ مارتے تھے اور کہتے تھے: ''کاش، اس سے پہلے میں مر مٹا ہوتا''۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ جیسی دانا و بینا شخصیت بڑی سوچ بچار کے بعد حدود اللہ کے قیام کی خاطر نکلی تھیں، اور ان کے زیر قیادت حضرت زبیر اور طلحہ رضی اللہ عنہما جیسے جلیل القدر صحابی تھے۔ وہ سب اصلاح کی خاطر نکلے تھے، نہ کہ جنگ کی خاطر۔ جو اصلاح کا خواہاں ہو، اسے نادم ہونے کی کیا ضرورت ہے؟ گویا کہ حضرت عائشہ کے خروج کی مخالفت کرنے والے اس وقت خوش ہوتے اگر خلیفہ کے خون کا بدلہ نہ مانگا جاتا اور حضرت عائشہ گھر میں بیٹھی رہتیں۔

اس سلسلہ کی روایات میں صحابہ کے خلاف عام طور پر اور حضرت عائشہ کے خلاف خاص طور پر لوگوں کے ذہن میں زہر بھرا گیا ہے، جس کے نتیجے کے طور پر اسلام میں خواتین کے سیاسی کردار پر طعنہ زنی کی جاتی ہے۔ رونے کے بارے میں تمام روایات کو وضع کرنے میں وہی ہاتھ کام کر رہا ہے جو جنگ جمل کے بارے میں تمام روایات کو وضع کرنے میں کام کر رہا تھا۔

حضرت عائشہ کا خروج نہ خلافت کے خلاف تھا اور نہ مسلمانوں میں تفرقہ ڈالنے کے لیے تھا۔ وہ جنگ کرنے نہیں نکلی تھیں، بلکہ جنگ روکنے اور حدود اللہ کے نفاذ کے لیے نکلی تھیں۔ ان کا خروج ان پر واجب تھا اور عدم خروج ان کے احساس ذمہ داری کے منافی ہوتا۔ جس کے باعث یہ قاعدہ کلیہ بن جاتا کہ امت کے سیاسی مسائل میں خواتین کو کوئی دخل حاصل نہیں۔ فقہی اور تاریخی شکل میں سیدہ عائشہؓ کا خروج ثابت کرتا ہے کہ اسلام نے ہر صاحب رائے کو، خواہ مرد ہو یا عورت، اپنی رائے پیش کرنے کی مکمل آزادی دی ہے۔ اس واقعہ کو مرد اور عورت کی فضیلت کے معرکہ میں بدلنا تاریخ مسخ کرنے کے مترادف ہے۔ یہ سیاسی تحریک، جسے عائشہ صدیقہؓ جیسی پاک باز خاتون نے مہمیز دی، اس اسلامی معاشرے میں صحت و عافیت کی علامت ہے جس کی بنیاد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کے ہر مرد اور ہر عورت پر رکھ دی ہے۔

آخر میں شیخ محب الدین الخطیب کے الفاظ پیش کرتا ہوں۔ وہ فرماتے ہیں

''اکثر مؤرخین، جنھوں نے اس موضوع پر بحث کی ہے، نہ اس زمانے کے حالات سے مانوس تھے اور نہ اس زمانے کے لوگوں سے، اس لیے وہ صحابہ جیسے اونچے کردار کے لوگوں کو سمجھ نہ پائے۔ انھوں نے معلومات حاصل

کرنے میں کوئی تحقیق نہیں کی، بلکہ بنی بنائی معلومات کو جو ان کے مزاج سے لگا کھاتی تھی نہ کہ صحابہ کے مزاج سے، بغیر تحقیق قبول کر لیا۔ چاہیے تو یہ تھا کہ اصلاح کے لیے اس خروج کی راہ میں مرد اور خاتون صحابہ نے جو مشکلات برداشت کیں، ان کو کرید کرید کر پیش کیا جاتا تاکہ ثابت ہو سکے کہ انھوں نے کس قدر جرأت سے سیاسی کردار ادا کیا تاکہ امت مسلمہ یک جان ہو کر اس مقصد کی طرف رواں دواں ہو جس کے حصول کے لیے وہ وجود میں آئی ہے۔''

(العواصم من القواصم ۹۸)

اسی سوچ کے تحت پروفیسر صاحب نے سورۂ آل عمران کی آیت 'لَیۡسَ الذَّکَرُ کَالۡاُنۡثٰی' پر اعتراض وارد کیا ہے۔ آیت کا ترجمہ ہے: ''لڑکا لڑکی کی مانند نہیں ہے''۔ میں نے زمخشری کی ''کشاف'' کا حوالہ دیا تھا۔ کاش، پروفیسر صاحب ''کشاف'' دیکھ لیتے، کیونکہ زمخشری لغت کے مانے ہوئے امام ہیں۔ لغوی مسائل میں تمام مفسرین ان کا حوالہ دیتے ہیں۔ امام زمخشری کا قول ہے کہ 'وَاللّٰهُ اَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ' (اللہ کو خوب معلوم ہے کہ اس نے کس کو جنم دیا ہے)، یعنی تو اس بچی کی قدر و منزلت نہیں جانتی، اللہ اس کی قدر و منزلت کو خوب جانتا ہے*۔ اگر آپ کہیں کہ 'لَیۡسَ الذَّکَرُ کَالۡاُنۡثٰی' کے کیا معنی ہوں گے؟ تو یہ 'وَاللّٰهُ اَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ' کا بیان ہے، جس کا مطلب ہے کہ وہ لڑکا جو تمھارے ذہن میں موجود ہے، وہ اس لڑکی کی طرح نہیں جو تمھیں عطا ہوئی ہے۔ اور 'ذَکَر' اور 'اُنۡثٰی' کے پہلے ال عہد کے لیے ہے۔ اگر تو یہ کہے کہ 'اِنِّیۡ سَمَّیۡتُهَا مَرۡیَمَ'** کس پر عطف ہے تو اس کا عطف 'اِنِّیۡ وَضَعۡتُهَاۤ اُنۡثٰی'*** پر ہے اور ان دونوں کے درمیان دو جملے معترضہ ہیں، جیسا کہ اللہ کے قول 'اِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوۡ تَعۡلَمُوۡنَ عَظِیۡمٌ'**** (اگر تم سمجھو تو یہ بڑی قسم ہے) میں۔ محمود آلوسی نے ''روح المعانی'' (۱۳۶/۳) میں علم بیان کے قاعدے کہ ناقص کو کامل سے تشبیہ دی جاتی ہے، کی تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف مولدین (ناخالص عربی بولنے اور لکھنے والے) مشبہ کو فضیلت کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ بعض لوگوں پر یہ تشبیہ گراں گزرتی ہے کہ لڑکی لڑکے سے بہتر ہے، سو انھوں نے آیت زیر نظر کو ام مریم کا قول قرار دے کر ترجمہ یہ کیا ہے کہ لڑکا فضیلت میں لڑکی جیسا نہیں ہوتا۔ اگر ان کی بات صحیح ہوتی تو جملہ یوں ہوتا 'لَیۡسَ الذَّکَرُ کَالۡاُنۡثٰی'، یعنی حرف نفی کا ذکر اس چیز کے ساتھ ہوتا جو موجود تھی تاکہ موجود چیز میں صفات کمال کی نفی کی جاتی۔ 'لَیۡسَ' کا حرف حال کی نفی کے لیے آتا ہے۔ یہ جو ترجمہ

* الکشاف ۳۸۴/۱۔

** مریم ۳۶:۱۹۔ ''اس کا نام میں نے مریم رکھا۔''

*** مریم ۳۶:۱۹۔ ''میں نے تو وہ حمل لڑکی جنی۔''

**** الواقعہ ۷۶:۵۶۔

کرتے ہیں کہ لڑکا لڑکی کی طرح نہیں ہوتا، اس کے لیے عربی میں یوں کہا جاتا ہے 'لا یکون الذکر کالانثی'۔ لہٰذا آیت کا یہ ترجمہ قطعی غلط ہے۔ دوسرے اس ترجمہ میں ام مریم کی توہین کا پہلو نکلتا ہے کہ ان کا ایمان اتنا کمزور تھا کہ انھوں نے اللہ کی مشیت اور حکمت پر اعتراض کیا۔ پھر یہ معنی سیاق کلام کے بھی خلاف ہیں، کیونکہ یہاں مرد اور عورت کی بحث نہیں، بلکہ مسئلہ اس لڑکے کی بحث کا ہے جس کی تمنا ام مریم نے نذر مان کر کی تھی۔ اور اس لڑکی کی فضیلت کا جو اللہ نے ان کو عطا کی تھی، اللہ نے مریم کو لڑکی کے ہونے کے باوجود بیت المقدس کی خدمت کے لیے قبول کیا۔

آیت کا یہ ٹکڑا اس بارے میں نص قطعی ہے کہ مرد اور عورت میں وجہ فضیلت جنس نہیں، بلکہ ان کا ذاتی کردار ہے۔

فاضل مضمون نگار مفسر بھی ہیں، میری ان سے گزارش ہے کہ وہ اپنی تفسیر کی اصلاح کر لیں۔

اعتراض نمبر ۳ میں فاضل مضمون نگار نے اس بات کو صحیح خیال نہیں کیا کہ حضرت مریم نبی تھیں۔ انھوں نے امام ابن حزم اندلسی کی رائے کو کوئی اہمیت نہیں دی۔ امام ابن حزم نے اپنی کتاب ''الفصل فی الملل والاھواء والنحل'' (۵/ ۱۷) میں 'نبوۃ النساء' کے نام سے ایک فصل باندھی ہے جس میں عورت کی نبوت کے بارے میں کئی دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ مولانا حفظ الرحمٰن نے اپنی کتاب ''قصص القرآن'' (۱۸/۴) میں اس کا لفظی ترجمہ کر دیا ہے۔

امام قرطبی اپنی تفسیر ''الجامع الاحکام القرآن'' (۲/ ۴/ ۸۲،۷) میں مسلم کی مروی حدیث کہ مردوں میں سے بہت سے کامل ہوئے ہیں، مگر عورتوں میں مریم بنت عمران اور آسیہ زوجۂ فرعون کامل ہوئی ہیں، کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ علما نے کہا کہ حدیث میں جس کمال کا ذکر ہے، اس سے مراد نبوت ہے۔ پس اس سے مریم اور آسیہ کی نبوت لازم آتی ہے۔ چنانچہ ایک قول یہی ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ مریم نبی تھیں، کیونکہ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ اللہ نے ان کی طرف فرشتے کے ذریعے سے وحی بھیجی جیسا کہ اس نے سب انبیا کی طرف وحی بھیجی۔ مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی نے محمد بن اسحاق (المتوفی ۱۵۳ھ) کا قول نقل کیا ہے کہ اکثر فقہا اس کے قائل ہیں۔ امام ابوالحسن علی بن اسمٰعیل الاشعری (المتوفی ۳۳۰ھ) نبوت کے لیے مرد ہونے کی شرط تسلیم نہیں کرتے۔ محمود آلوسی نے ''روح المعانی'' میں سورۂ تحریم (۶۶) کی آیت ۱۲ کی تفسیر کے ضمن میں امام اشعری کی اس رائے کا حوالہ دے کر علامہ ابن قاسم کی ''الایات البینات'' کا حوالہ بھی دیا ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے ''فتح الباری'' (۴۷۲/۶) میں امام قرطبی کا حوالہ دیا ہے کہ حضرت مریمؑ نبی تھیں اور کہا ہے کہ ''التمہید'' میں یہ قول اکثر فقہا سے منقول ہے۔ صاحب ''روح المعانی'' کا قول ہے کہ مریم کی نبوت کے بارے میں قول مشہور ہے اور ''الحلبیات'' میں شیخ محی الدین سبکی اور ابن السید نے اسی قول کو ترجیح دی

ہے۔*''میزان القرآن'' کے مفسر سے میری گزارش ہے کہ یہ ابن حزم ہی کی رائے نہیں، بلکہ میں نے ڈھیر سارے حوالے جمع کر دیے۔ میری نئی شائع شدہ کتاب ''لغات قرآن اور عورت کی شخصیت'' میں صفحہ ۲۳۹ سے لے کر ۲۵۴ تک آپ کو اس موضوع پر سیر حاصل بحث ملے گی۔ میں نے اس کتاب کی ایک کاپی تبصرہ کے لیے ''تحقیق فقہ اسلامی'' نامی رسالہ، جو علی گڑھ سے نکلتا ہے، کو بھجوادی ہے۔

ساتواں اعتراض یہ ہے کہ میں نے جو لکھا ہے کہ انبیا کی مائیں، بہنیں اور بیٹیاں انبیا کے مشن کو آگے بڑھانے میں ان کے ساتھ شریک تھیں۔ فاضل مضمون نگار کا کہنا ہے کہ یہ عبارت ثبوت اور شہادت سے خالی ہے اور حد درجہ مغالطہ انگیز ہے۔ مقام حیرت ہے کہ قرآن کا مفسر یہ بات کہہ رہا ہے۔ اگر وہ میرے مضمون کی اکتوبر ۲۰۱۱ء میں شائع ہونے والی تحریر پڑھ لیتے تو ان کو ثبوت بھی مل جاتا اور شہادت بھی۔

حضرت ابراہیم کی بیوی حضرت ہاجرہ کی شخصیت قرآن کے مطالعہ سے ابھر کر سامنے آتی ہے۔ بے آب و گیاہ وادی، نہ کوئی مونس نہ غم خوار، تن تنہا خاتون، گود میں وہ دودھ پیتا بچہ۔ اس ماحول میں انھوں نے تائید الٰہی سے بڑی ہمت اور حوصلے سے بچے کی پرورش کی۔ وہ بچہ ہونے والا نبی تھا۔ نہ صرف بچے کی پرورش کی، بلکہ بیت اللہ کو آباد کر کے اپنے شوہر کے مشن کو آگے بڑھایا۔ اللہ نے اس باہمت اور باحوصلہ خاتون کو یہ اعزاز بخشا کہ صفا و مروہ کے درمیان پانی کی تلاش میں جو سعی انھوں نے کی تھی، اس کو ہر حج کرنے والے پر تا قیام قیامت واجب قرار دے دیا۔

جب حضرت ابراہیم کے پاس فرشتے مہمان بن کر آئے تو ان کی بیوی سارہ مہمانوں کے استقبال اور ان کی خدمت کے لیے موجود تھی۔ مہمانوں کو اجنبی سمجھ کر حضرت ابراہیم نے خوف محسوس کیا۔ حضرت سارہ کو ہنسی اس بات پر آئی کیونکہ ان کو اطمینان ہو گیا کہ یہ لوگ ہمارے لیے کوئی بری خبر نہیں لائے، بلکہ قوم لوط کے لیے یہ بری خبر لائے ہیں۔ فرشتوں نے براہ راست دو دفعہ ان سے خطاب کیا۔ امام ابن حزم کہتے ہیں کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ ام اسحاق نبی نہ ہوں اور اللہ تعالیٰ فرشتوں کے ذریعے سے ان سے خطاب کرے؟

ابوالانبیا حضرت ابراہیم کے ساتھ ان کی دونوں بیویاں ان کے مشن میں برابر کی شریک تھیں۔

موسیٰ و فرعون کا قصہ قرآن حکیم میں مختلف مقامات پر بیان ہوا ہے اس قصہ میں تین عورتوں کا ذکر ہے جو ان کی پیدایش سے لے کر ان کی پرورش تک ان کے ساتھ ساتھ تھیں۔ اگر وہ تائید الٰہی سے ان کا ساتھ نہ دیتیں تو ان کا بچنا محال تھا۔

اللہ نے ام موسیٰ کی طرف وحی کی کہ بچے کو سمندر میں ڈال دو، اور انھوں نے ڈال دیا۔ امام ابن حزم فرماتے ہیں:

---

* روح المعانی ۲/ ۵۴۔ تفسیر سورۂ بقرہ (۲) آیت ۴۲۔

معمولی عقل وشعور والا آدمی بھی باآسانی سمجھ سکتا ہے کہ اگر موسیٰ کی والدہ کا عمل اللہ کے عطا کردہ شرف نبوت کے مطابق نہ ہوتا اور محض خواب یا دل کے وسوسہ کے مطابق اگر وہ ایسا کرتیں تو ان کا یہ عمل مجنونانہ قرار پاتا۔ اگر آج ہم میں سے کوئی ایسا کر بیٹھے تو ہمارا یہ عمل گناہ قرار پائے گا یا ہم کو پاگل سمجھ کر پاگل خانے بھیج دیا جائے گا۔ اللہ کا یہ وعدہ کہ میں اسے تیرے پاس لوٹا دوں گا اور اسے رسول بناؤں گا، ان کی نبوت پر دلیل ہے، کیونکہ یہ وعدہ الہام اور خواب کی صورت میں نہیں کیا جا سکتا۔

اللہ نے حضرت موسیٰ کو اپنی ماں کی طرف لوٹانے میں جو آخری تدبیر اختیار کی، اسے عملی جامہ پہنانے کے لیے بنیادی کردار ایک خاتون کا، یعنی موسیٰ کی بہن نے ادا کیا۔ ماں نے بیٹے کو دریا میں تو ڈال دیا، لیکن آخر کو ماں تھیں تڑپتی رہیں۔ پیچھے حضرت موسیٰ کی بہن کو بھیجا، فرعون کے محل تک پہنچنے کے بعد جب بہن نے دیکھا کہ بھائی کسی کے دودھ کو منہ نہیں لگاتا تو کہا: میں ایسے گھرانے کو جانتی ہوں جو اسے دودھ پلا کر اس کی پرورش کر سکتے ہیں۔ بس یہیں سے بہن کا امتحان شروع ہو جاتا ہے۔ یہ الفاظ سننے والوں کو شبہ گزرا، ہو نہ ہو یہ لڑکی بچے کو بھی جانتی ہے اور اس کے گھر والوں کو بھی۔ تن تنہا جوان لڑکی، فرعون اور اس کے درباریوں کا دہشت انگیز ماحول، نیز بچوں کے قتل کا زمانہ ذرا سی غلطی بھی جان لیوا ہو سکتی تھی، لیکن لڑکی ذہین تھی، پر اعتماد تھی اور اسے تائید الٰہی بھی حاصل تھی۔ اس نے جواب دیا: شہزادے کو دودھ پلانا بڑے اعزاز کی بات ہے۔ یہ جواب سن کر سب مطمئن ہو گئے اور بچہ دوبارہ ماں کی گود میں پہنچ گیا۔ تیسری عورت فرعون کی بیوی ہے جس نے نہ صرف حضرت موسیٰ کی جان بچائی، بلکہ اللہ کے قول 'لِتُصۡنَعَ عَلٰی عَیۡنِیۡ'، ''تاکہ تم میرے سامنے پرورش پاؤ'' (طٰہٰ ۲۰: ۳۹) کے مطابق اس کی تربیت کر کے اسے حق و باطل کے معرکہ کے لیے تیار کیا۔ وہ تنہا عورت تھی جو آمریت کے سامنے سینہ سپر رہی۔ اللہ نے اسے ایسی عزت بخشی کہ اسے مومن مردوں اور مومن عورتوں کے لیے ضرب المثل بنا دیا اور حضرت مریمؑ کے پہلو بہ پہلو لا کھڑا کیا۔ مسلم میں ابو عیسیٰ کی روایت کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

حضرت موسیٰ کے قصہ میں ان تین خواتین کے علاوہ شعیبؑ یا شیخ مدین کی دو بیٹیوں کا کردار ہے۔ سورۂ قصص میں ان کا بیان ہے۔ جب حضرت موسیٰ بھاگ کر مدین پہنچے تو ان دو محنت کش لڑکیوں کی ذہانت سے ان کو پناہ ملی۔ اسی پناہ سے نکل کر وہ نبوت سے سرفراز ہوئے۔ خواتین کی اس جدوجہد کو ہمارے مفسر کیا مقام دیتے ہیں؟

ام مریم کا کڑا امتحان اس وقت شروع ہوا، جب وہ بچہ اٹھا کر اپنی قوم کے پاس گئیں۔ ایک بن بیاہی لڑکی گود میں بچہ اٹھائے ان کے سامنے کھڑی تھیں۔ وہ کون تھے حضرت ہارون کی نسل کے پیشہ ور کاہن۔ کہنے لگے: تو نے تو بری

حرکت کی ہے، تیری نسبت تو ہارون نبی سے ہے۔ تیرے ماں باپ تو ایسے لوگ نہ تھے۔ تو نے تو اپنی نسل کو بدنام کر دیا ہے۔ حضرت مریم نے بڑے حوصلے سے یہ طعنے سنے اور بچے کی طرف اشارہ کر دیا۔ وہ سمجھے ہمارا مذاق اڑا رہی ہے۔ روایت ہے کہ انھوں نے مریم کو سنگ سار کرنے کا ارادہ کیا، مگر حضرت عیسیٰ اپنی ماں کی مدد کو آئے۔ یہ سب کچھ حضرت مریم نے عیسیٰؑ کے لیے کیا۔ اللہ نے ایک سورت کو ان کا نام دے کر انھیں ہمیشہ کے لیے امر کر دیا ہے۔ یہ مثالیں تو ان خواتین کی ہیں جنھوں نے انبیا کے مشن کو آگے بڑھانے کے لیے ان کا ساتھ دیا۔ اس کے برعکس قرآن نے ان دو خواتین کی مثالیں دی ہیں جنھوں نے انبیا کی مخالفت کی ہے، حضرت نوحؑ اور حضرت لوطؑ کی بیویاں*۔ جدوجہد انھوں نے بھی کی، مگر معاندانہ۔ اللہ نے ان کو کافر مردوں اور عورتوں کے لیے ضرب المثل بنا دیا۔

پروفیسر صاحب کے علمی اعتراضات کا جواب دینے سے پہلے ہی چند ایک ایسی باتوں کا جواب دینا مناسب سمجھتا ہوں جن کا ذکر پروفیسر اعظمی صاحب نے بین السطور کیا ہے۔ مثلاً یہ کہ مخلوط شرکت مفید ہونے کے بجائے سخت مضرت رساں ہے۔ یہ ایک مستقل موضوع ہے، مگر میں یہاں چند موٹی موٹی باتیں گوش گزار کرنا چاہتا ہوں۔

انسان مدنی الطبع ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت دونوں معاشرے سے کٹ نہیں سکتے۔ مخلوط معاشرہ ایک فطری معاشرہ ہے۔ اسلام چونکہ دین فطرت ہے، اس لیے وہ اس معاشرے کی تائید کرتا ہے۔ اللہ نے آدم اور حوا کو ایک ساتھ زمین پر اتارا اور دونوں کو ایک دوسرے کا زوج قرار دیا۔ مرد عورت کا زوج ہے اور عورت مرد کی۔ دونوں ایک دوسرے کے بغیر غیر مکمل ہیں۔ اگر عورت کو اس معاشرے سے الگ کر دیا جائے تو زوجیت کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ کائنات کی ہر چیز میں یہ تصور کار فرما ہے۔ عہد رسالت کا معاشرہ مخلوط معاشرہ تھا، جس میں مرد اور خواتین ایک ساتھ پنج گانہ نماز پڑھتے تھے، مل جل کر حج کرتے تھے۔ سماجی، علمی اور جہادی سرگرمیوں میں وہ ساتھ ساتھ شریک ہوتے تھے۔ مرد گھر کے کام بھی کرتے تھے اور عورتیں کھیت کھلیان کا کام بھی کرتی تھیں۔ مسجد نبوی میں جب کسی مسئلہ پر بحث ہوتی تھی تو عورتیں اس میں برابر شرکت کرتی تھیں۔ یہ ساری تفصیل مصر کے مصنف عبدالحلیم محمد ابوشقہ کی کتاب ''تحریر المراۃ فی عصر الرسالہ'' کی چاروں جلدوں میں موجود ہے۔ قرآن حکیم نے (التوبہ ۹: ۷۱) یہ کہہ کر مخلوط معاشرہ کی تائید کی ہے: ''اور مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے دوست ہیں، اچھے کام کرنے کو کہتے اور بری باتوں سے منع کرتے اور نماز پڑھتے اور زکوٰۃ دیتے اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں۔ مخلوط معاشرہ کو صاف ستھرا رکھنے کے لیے قرآن نے مردوں اور عورتوں کے درمیان ایمان کا رشتہ قائم کیا ہے، ارشاد ہے اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ

* التحریم ۶۶: ۱۰۔

اِخُـوَۃٌ ’’مومن تو آپس میں صرف بھائی بھائی ہیں‘‘ (الحجرات ۴۹: ۱۰)۔ ایمان کا یہ رشتہ نسب کے رشتے پر غالب ہے۔ پھر ہم اپنے ساتھ کام کرنے والی خواتین سے ایمان کا رشتہ قائم کرنے کے بجاے جنسی رشتہ کو کیوں پیش نظر رکھتے ہیں؟ یہ ساتھ کام کرنے والی خواتین کا ایمانی رشتہ کی رو سے ہماری مائیں، بہنیں اور بیٹیاں ہیں۔ اسی مخلوط معاشرے کو قائم رکھنے کے لیے قرآن ہمیں ڈھنگ کا لباس پہننے اور ڈھنگ کی گفتگو کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ ہمیں نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم دیتا ہے۔ سنت ہمیں راستوں میں بیٹھنے سے منع کرتی ہے۔ پہلی نظر کو معاف گردانا جاتا ہے، ٹکٹکی باندھ کر دیکھنے سے منع کیا جاتا ہے۔ اگر ممانعت ہے تو صرف تخلیہ کی، یعنی ایک مرد اور ایک عورت تنہائی میں نہ ملیں۔ اگر انسانی جوڑے کے ایک مرد کو آپ کاٹ کر علیحدہ کر دیں گے تو معاشرہ پنپ نہیں سکے گا۔

اب آیئے علمی اعتراضات کی طرف: اعتراض نمبر ۵ صرف میرے ترجمے پر اعتراض نہیں بلکہ فاضل مضمون نویس نے مفسر قرآن ہونے کے ناتے سب مترجمین اور مفسرین سے ہٹ کر ایک نئی تفسیر بغیر کسی حوالے کے پیش کی ہے۔ ’نَادٰی‘ کا فاعل بغیر کسی قرینے کے پیٹ میں بچے کو قرار دینا اور ’ھا‘ کی ضمیر کا مرجع شکم مادر کو قرار دینا مناسب نہیں، شکم مادر (بطن) مذکر ہے مؤنث نہیں، ’ھـا‘ کی خبر واضح طور پر حضرت مریم کی طرف راجع ہے اور ’نَـادٰی‘ کا فاعل وہی فرشتہ ہے جس کا ذکر آیت ۱۹ میں ہوا ہے۔ ساری باتیں تدبیر الٰہی کے تحت ہو رہی تھیں۔ بچے کی طرف اشارہ بھی اسی تدبیر کے تحت تھا۔ پروفیسر صاحب کی تاویل دور از کار تاویل ہے۔

اعتراض نمبر ۶ میں فاضل مضمون نگار نے ایک چیز فرض کر کے اسے میری طرف منسوب کر دیا ہے۔ میں نے کب کہا کہ کھجور کا درخت موجود نہ تھا۔ قرآن کے الفاظ میں وہ کھجور کا صرف تنا تھا۔ اس پر کھجوریں لگی ہوئی نہیں تھیں۔ اس پر معجزاتی طور پر کھجوریں لگ گئیں۔